

मुद्रक और प्रकाशक  
जीवणजी डाह्याभाई देसाई  
नवजीवन मुद्रणालय, अहमदावाद-१४

© नवजीवन ट्रस्ट, १९५६

पहली आवृत्ति ३०००, १९५६  
पुनर्मुद्रण ३०००

## प्रकाशकका निवेदन

गुजरातके और सारे भारतके एक श्रेष्ठ मौलिक विचारक, चिन्तक और लेखक स्व० श्री किशोरलाल मगरूवालाकी सर्वोत्तम रचना 'जीवन-गोघन' के बाद हमे अपने हिन्दी पाठकोके सामने उनकी यह दूसरी उत्तनी ही मौलिक और क्रान्तिकारी रचना 'ससार और वर्म' प्रस्तुत करते हुए बड़ा हर्ष होता है। श्री केदारनाथजी द्वारा 'जीवन-गोघन' के बारेमे कहे हुए ये शब्द इस पुस्तकके विषयमे भी सोलहो आने सत्य है - "इस पुस्तकमे विवेक, सत्त्व-सगुद्धि, प्रामाणिकता, सत्यज्ञानके लिए उत्कठा, समाजके हित-साधनकी भावना, कर्तव्य-पालन, सयम, निष्कामता, पवित्रता आदि दैवी गुणोके उत्कर्ष पर बहुत भार दिया गया है।"

पुस्तकमे स्व० किशोरलालभाईके समय-समय पर लिखे गये लेखो और कुछ भाषणोका संग्रह किया गया है। कुछ लेख तो लेखकने हिन्दीमे ही लिखे थे, जो 'सर्वोदय', 'हरिजनसेवक' वगैरा हिन्दी पत्रोसे ही लिये गये हैं।

पुस्तककी विशेषताके बारेमे प० मुखलालजीने अपनी 'विचारकणिका' मे विस्तारसे चर्चा की है। उसमे एक स्थान पर वे लिखते हैं : "ये लेख इतने गभीर और सूक्ष्म चिन्तनसे ओतप्रोत हैं कि उन्हे जितनी बार पढा जाय उत्तनी ही बार (यदि पाठक जिज्ञासु और समझदार हो तो) उनमे नवीनताका अनुभव होता है। और आवरणके स्थूल स्तरके दूर होते ही एक प्रकारकी चैतसिक जागृति अनुभव होती है।"

इस पुस्तकका गुजरातीसे हिन्दी अनुवाद श्री महेन्द्रकुमार जैनने किया है। सारा अनुवाद और मूल हिन्दी लेख श्री किशोरलालभाई स्वयं देख गये हैं और उनमें कुछ सगोघन और परिवर्धन भी उन्होंने किये हैं।

विषय-प्रतिपादनकी दृष्टिसे सारी पुस्तकके प्रूफ श्री रमणीकलाल-भाई मोदी भी देख गये हैं। उन्होंने यहा-वहा जो कीमती सुझाये, उनके लिए हम श्री रमणीकलालभाईके आभारी हैं।



## प्रस्तावना

इस पुस्तकका लेखक यदि मैं अकेला ही माना जाऊ, तो केवल निमित्त-कारणके अर्थमें ही। गुरुदेव परम पूज्य नाथजीने इसका 'पूर्ति' नामक भाग लिखकर इसके अलग-अलग लेखोको न केवल एक सूत्रमें गूथ दिया है, परन्तु उनमें पूर्णता भी ला दी है। और आदरणीय पंडित सुखलालजीने अपनी 'विचार-कणिका' द्वारा उन्हें विशद और स्पष्ट किया है। इन विचारोंमें जो भी विशिष्टता होगी उसका अधिकांश श्रेय पूज्य नाथजीको ही है। जिस समय मैं 'सत्य क्या है?' की शोधमें लगा हुआ था और 'किस मार्गकी ओर जाना' की उलझनमें फसा हुआ था, उस समय उन्होंने मुझे विचारोंके अटपटे गली-कूचोंसे बाहर निकालकर विचारोंके सीधे मार्ग पर लगा दिया था। उससे जो परिणाम उत्पन्न होते गये, उन्हें मैं समय-समय पर जनताके सामने रखता रहा हू।

जैसा कि पंडितजीने अपनी 'विचार-कणिका' में बताया है इस पुस्तकके बहुतसे लेख पहले (गुजराती और हिन्दी पत्र-पत्रिकाओंमें) प्रकाशित हो चुके हैं। परन्तु पुस्तकके रूपमें प्रकाशित करते समय अपने विचारों और भाषाको फिरसे जाचनेकी और आवश्यक लगे तो उनमें सुधार करनेकी मेरी साधारण आदत रही है। इस प्रकार कुछ पुराने लेखोंमें भी कहीं-कहीं छोटे-मोटे परिवर्तन मैंने किये हैं।

इस पुस्तककी पांडुलिपि तैयार करने तथा प्रूफ सुधारनेका भार श्री रमणीकलाल मोदीने अपने सिर लेकर मेरा काम बहुत हलका कर दिया है। नवजीवन कार्यालयके प्रूफ पढनेवालोंकी सहायता तो सदा ही मिलती रही है। इस तरह अनेक लोगोंके सहयोगसे इस 'संसार और धर्म' पुस्तककी उत्पत्ति हुई है। और इसमें 'ईश्वर' तो अदृश्य रूपसे बीचमें रहा ही है। यही जीवनका नियम अथवा सत्य भी है। इन सबका मैं ऋणी हू।\*

. वर्धा, ८-४-'४८

कि० घ० मशरूवाला

\* मूल गुजराती पुस्तककी प्रस्तावना।

## विचार-कणिका

प्रस्तुत पुस्तकमें अनेक लेखोंका संग्रह है। इसमें श्रद्धेय मगरूवालाके तीस और पूज्य नाथजीके तीन — इस तरह कुल तैंतीस लेख हैं। तीन खण्डोंमें बटे हुए तीस लेखोंमें से तेईस लेख तो अलग अलग समयमें विभिन्न पत्र-पत्रिकाओंमें प्रकाशित हो चुके हैं, जब कि सात लेख इसमें पहली ही वार प्रकाशित हो रहे हैं। चौथे खण्डमें श्री नाथजीकी पूर्तिके रूपमें दिये हुए अंतिम तीन लेख भी पहली वार ही प्रकाशित हो रहे हैं। यद्यपि इस संग्रहके तेईस लेख दूसरी वार प्रकाशित हो रहे हैं, फिर भी जिन्होंने ये लेख पढ़े होंगे उनके लिए भी इनकी नवीनता विलकुल कम नहीं होगी, ऐसा मैं अपने अनुभवसे कह सकता हूँ। लेख इतने गभीर तथा सूक्ष्म चिन्तनसे परिपूर्ण हैं कि उन्हें जितनी वार पढ़ा जाय उतनी ही वार (यदि पढ़नेवाला जिज्ञासु और समझदार हो तो) उनमें नवीनताका अनुभव होता है, और आवरणके स्थूल स्तरोंके दूर होते ही एक तरहकी चैतसिक जागृतिका अनुभव होता है। इसलिए वस्तुतः सारा संग्रह नया ही है। कई लोग एक वार प्रकाशित हुए और पढ़े हुए लेखोंको पुराने और वासी मानकर उनकी उपेक्षा करते हैं। उनकी यह मनोवृत्ति विलकुल गलत तो नहीं है। परंतु ये सब लेख ऐसे हैं, जो प्रातःकालीन सूर्यकी तरह नित-नये लगनेवाले हैं।

गुजरातमें कोई भी समझदार व्यक्ति ऐसा नहीं होगा, जो श्री किंगोरलालभाईको न जानता हो। गुजरातके बाहर भी सब प्रान्तोंमें उनका नाम थोड़े-बहुत अंशमें प्रसिद्ध है। इसका मूल कारण उनके अनेक भाषाओंमें लिखे हुए और अनुवादित लेखोंका पठन-पाठन है और कुछ व्यक्तियों द्वारा साधा हुआ उनका प्रत्यक्ष समागम भी है। पू० नाथजीको जाननेवाला वर्ग अपेक्षाकृत छोटा है, क्योंकि उन्होंने बहुत कम लिखा है। और जो कुछ लिखा है वह भी पूरा प्रकाशित

नहीं हुआ है। \* फिर भी जो वर्ग उन्हें जानता है, वह बिल्कुल छोटा या साधारण कोटिका नहीं है। जो व्यक्ति पू० नाथजीके प्रत्यक्ष परिचयमें नहीं आया है, वह उनके सूक्ष्म, स्पष्ट, सयुक्तिक और मानवतापूर्ण विचारोकी कल्पना ही नहीं कर सकता।

तत्त्वके तलस्पर्शी चिंतन, जीवनके स्व-पर-लक्षी शोधन और मानवताकी सेवाके एक ही रंगसे रंगे हुए गुरु-शिष्यकी यह जोड़ी जो कुछ लिखती या बोलती है, वह अनुभवसिद्ध होनेके कारण प्रत्यक्ष कोटिका होता है। इसकी प्रतीति इस सग्रहके लेख पढ़नेवाले व्यक्तिको हुए बिना नहीं रहेगी। मैंने प्रस्तुत लेखोको एकाग्रतापूर्वक एकसे अधिक बार सुना है और कुछ अन्य सुप्रसिद्ध भारतीय तत्त्वचिंतकोके लेख भी सुने हैं। जब मैं तटस्थ भावसे ऐसे चिंतन-प्रधान लेखोकी तुलना करता हूँ, तब मुझे निश्चय रूपसे ऐसा लगता है कि इतना और ऐसा क्रान्तिकारी, सचोटे और मौलिक विचार करनेवाले लोग भारतवर्षमें बिरले ही हैं।

सारे सग्रहको सुनने पर और उसके ऊपर अलग-अलग दृष्टिसे विचार करने पर मुझे इसकी अनेक प्रकारकी उपयोगिता मालूम हुई है। जहाँ देखो वहाँ साम्प्रदायिक और असाम्प्रदायिक मानसवाले सभी समझदार लोगोकी यह मांग है कि नयी पीढीको तत्त्व और धर्मके सच्चे और अच्छे सस्कार देनेवाली ऐसी कोई पुस्तक शिक्षण-क्रममें होनी चाहिये, जो नवयुगके निर्माणका स्पर्श करनेके साथ ही प्राचीन प्रणालिकाओका रहस्य भी समझाती हो। जहाँ तक मैं जानता हूँ, केवल गुजरातमें ही नहीं बल्कि गुजरातके बाहर भी इस मांगको भली-भाँति पूरा करनेवाली इसके जैसी दूसरी कोई पुस्तक नहीं है। किसी संप्रदायका विद्यालय या छात्रालय हो, असाम्प्रदायिक कहे जा सकनेवाले आश्रम हो या सरकारी अथवा गैरसरकारी शिक्षण-संस्थाएँ हो — सर्वत्र उच्च कक्षाके विद्यार्थियोंको, उनकी योग्यताको ध्यानमें रखकर,

---

\* श्री नाथजी ( केदारनाथजी ) की 'विवेक और साधना', 'विचार-दर्शन : भाग १' तथा 'विचार-दर्शन भाग २' पुस्तकें हिन्दीमें नवजीवनसे प्रकाशित हो चुकी हैं।

इस संग्रहमें से अमुक लेख समझाये जाय, तो मैं मानता हू कि उन्हें अपनी मातृभाषामें तत्त्व और धर्मका सच्चा व्यापक ज्ञान मिलेगा और सदियों पुरानी परम्परागत ग्रथियोंका भेद भी खुल जायगा । विद्यार्थियोंके अलावा शिक्षकों और प्राध्यापकोंके लिए भी इस संग्रहमें इतनी अधिक विचारप्रेरक और जीवनप्रद सामग्री है कि वे यह पुस्तक पढ़कर अपने साक्षर जीवनकी केवल कृतार्थता ही अनुभव नहीं करेंगे, बल्कि अनेक व्यावहारिक, धार्मिक और तात्त्विक प्रश्नोंके सबधमें नये दृष्टिकोणसे विचार करना शुरू करेंगे तथा साक्षर जीवनके उस पार भी कुछ प्रजागम्य विश्व है ऐसी प्रतीति होनेसे अधिक विनम्र और अधिक शोधक बननेका प्रयत्न करेंगे । विद्यार्थियों और प्राध्यापकोंके सिवा भी ऐसा बहुत बड़ा वर्ग है, जो तत्त्व और धर्मके प्रश्न समझनेमें हमें गहरा रस लेता है । ये लोग तत्त्व और धर्मके नामसे मिलनेवाले कैसे भी रुढिगत शिक्षण और प्रवाहमें वहते रहते हैं और केवल उतनेसे ही सतोष मान लेते हैं । अतः वे यह नहीं समझ पाते कि हमारी समझमें कहा भूल है, कहा कहा उलझने है और कहा कहा अन्वविश्वासका राज्य है । उनके लिए तो यह संग्रह नेत्रांजन-शलाकाका काम करेगा, ऐसा मैं निश्चित रूपसे मानता हू । विभिन्न भाषाओंमें एक या अनेक धर्मोंका अथवा एक सम्प्रदाय या अनेक संप्रदायोंके तत्त्वज्ञानका शिक्षण देनेमें मदद पहुंचानेवाली अनेक पुस्तकें हैं । परन्तु ज्यादातर वे सब प्रणालिकाओं या मान्यताओंका ही वर्णन करती हैं । शायद ही ऐसी कोई पुस्तक देखनेमें आयेगी, जिसमें इतनी गभीरता और इतनी निर्भयता तथा सत्यनिष्ठासे तत्त्व और धर्मके प्रश्नोंके विषयमें ऐसा परीक्षण और सशोधन हुआ हो । एक ओर जिसमें किसी भी पथ, किसी भी परंपरा या किसी भी शास्त्र-विशेषके विषयमें अविचारी आग्रह न रखा गया हो और दूसरी ओर पुराने या नये आचार-विचारके प्रवाहोंमें से जीवनस्पर्शी सत्य खोज निकाला गया हो, ऐसी मेरी जानकारीमें यह पहली ही पुस्तक है । इसलिए किसी भी क्षेत्रके योग्य अधिकारीसे मैं यह पुस्तक वार वार पढ़नेकी सिफारिश करता हूँ तथा शिक्षण-कार्यमें रस लेनेवालोंसे कहता हू कि वे चाहे जिस संप्रदाय

या पंथके हो, तो भी इसमे बताई हुई विचारसरणीको समझकर वे अपनी मान्यताओ और सस्कारोकी परीक्षा करे।

वैसे तो इस सग्रहका प्रत्येक लेख गहन है। परन्तु कुछ लेख तो ऐसे हैं जो बड़ेसे बड़े विद्वान या विचारककी भी बुद्धि और समझकी पूरी कसौटी करते हैं। लेखोके विषय विविध हैं। दृष्टिर्विदु भी अनेक प्रकारके हैं। समालोचना मूलगामी है। इसलिए सारी पुस्तकका रहस्य तो उन उन लेखोको पढ कर या उन पर विचार करके ही जाना जा सकता है। फिर भी दोनो लेखकोके प्रत्यक्ष परिचयसे और इस पुस्तकके वाचनसे उनकी जिस विचारसरणीको मैं समझा हूँ और जिसने मेरे मन पर गहरी छाप डाली है, उससे सम्बन्ध रखनेवाले कुछ मुद्दोकी मैं अपनी समझके अनुसार यहा चर्चा करता हूँ। इन मुद्दोकी दोनोके लेखोमे भी एक या दूसरी तरहसे चर्चा की गई है। वे मुद्दे ये हैं।

१. धर्म और तत्त्व-चिन्तनकी दिशा एक हो, तभी दोनो सार्थक बनते हैं।

२ कर्म और उसके फलका नियम केवल वैयक्तिक ही नहीं बल्कि सामूहिक भी है।

३ मुक्ति कर्मके विच्छेदमे या चित्तके विलयमे नहीं, परन्तु दोनोकी उत्तरोत्तर शुद्धिमे है।

४ मानवताके सद्गुणोकी रक्षा, पुष्टि और वृद्धि ही जीवनका परम ध्येय है।

(१) तत्त्वज्ञानका अर्थ है सत्य-शोधनके प्रयत्नसे फलित हुए तथा फलित होनेवाले सिद्धात। धर्मका अर्थ है ऐसे सिद्धातोके अनुसार ही बना हुआ वैयक्तिक तथा सामूहिक जीवन-व्यवहार। यह सत्य है कि एक ही व्यक्ति या समूहकी योग्यता तथा शक्ति हमेशा एकसी नहीं रहती, इसलिए भूमिका तथा अधिकार-भेदके अनुसार धर्ममे अन्तर रहने-वाला है। इतना ही नहीं, धर्माचरण अधिक पुरुषार्थकी अपेक्षा रखता है, इसलिए वह गतिमे तत्त्वज्ञानके पीछे भी रहेगा। किन्तु यदि इन दोनोकी दिशा ही मूलमे अलग हो, तो तत्त्वज्ञान चाहे जितना गहरा और चाहे जितना सच्चा हो, फिर भी धर्म उसके प्रकाशसे वंचित ही-



रहेगा और परिणाम-स्वरूप मानवताका विकास रहेगा। धर्मको जीवनमें उतारे विना तत्त्वज्ञानकी शुद्धि, वृद्धि और परिपाक असभव है। इसी प्रकार तत्त्वज्ञानके आलवनसे रहित धर्म जडता तथा अधविश्वाससे मुक्त नहीं हो सकता। इसलिए दोनोमें दिशाभेद होना घातक है। इस वस्तुको एक ऐतिहासिक दृष्टान्तसे समझना सरल होगा। भारतीय तत्त्वज्ञानके तीन युग स्पष्ट हैं। पहला युग आत्म-वैषम्यके सिद्धातका, दूसरा आत्म-समानताके सिद्धातका और तीसरा आत्माद्वैतके सिद्धातका। पहले सिद्धातके अनुसार ऐसा माना जाता था कि हरएक जीव मूलमें समान नहीं है। हरएक जीव अपने कर्मके अधीन है। और हरएक जीवके कर्म विपम तथा बहुत वार एक-दूसरेके विरुद्ध होते हैं, इसलिए उनके अनुसार ही जीवकी स्थिति और उसका विकास हो सकता है। ऐसी मान्यताके कारण ब्राह्मण-कालके जन्मसिद्ध धर्म और सस्कार निश्चित हुए हैं। इसमें किसी एक वर्गका अधिकारी अपनी कक्षामे रहकर ही विकास कर सकता है, परन्तु इस कक्षाके बाहर जाकर वर्णाश्रम-धर्मका आचरण नहीं कर सकता। इन्द्रपद या राज्यपद प्राप्त करनेके लिए अमुक धर्मका आचरण करना चाहिये, परन्तु हर मनुष्य उस धर्मका आचरण नहीं कर सकता तथा हर मनुष्य उसका आचरण करा भी नहीं सकता। इसका अर्थ यही हुआ कि कर्मकृत वैषम्य स्वाभाविक है और जीवगत समानता हो तो भी, वह व्यवहार्य नहीं है। आत्म-समानताके दूसरे सिद्धातके अनुसार बना हुआ आचार इससे विलकुल उलटा है। उसमें चाहे जिस अधिकारी और जिज्ञासुको चाहे जैसे कर्म-सस्कारके द्वारा विकास करनेकी छूट है। उसमें आत्मवैषम्य-मूलक अहिंसा-प्रधान यम-नियमोंके आचरण पर ही भार दिया जाता है। कर्मकृत वैषम्यकी उसमें अवगणना नहीं है, परन्तु समानता-सिद्धिके प्रयत्नसे उसे दूर करने पर ही भार दिया जाता है। आत्माद्वैतका सिद्धात तो समानताके सिद्धातसे भी आगे जाता है। उसमें व्यक्ति-व्यक्तिके बीच किसी भी तरहका कोई वास्तविक भेद नहीं माना जाता। उस अद्वैतमें तो समानताका व्यक्तिभेद भी मिट जाता है। इसलिए इस सिद्धातमें कर्म-सस्कार-जन्य वैषम्य न सिर्फ दूर करने योग्य

ही माना जाता है, बल्कि सर्वथा काल्पनिक माना जाता है। परन्तु हम देखते हैं कि आत्म-समानता और आत्माद्वैतके सिद्धातको कट्टरतासे मानने-वाले भी जीवनमें कर्म-वैषम्यको ही स्वाभाविक और अनिवार्य मानकर व्यवहार करते हैं। इसलिए आत्म-समानताके अनन्य समर्थक जैन तथा ऐसे दूसरे पथ जातिगत ऊच-नीच भावको मानो शाश्वत मानकर ही व्यवहार करते दिखाई देते हैं। उसके कारण समाजमें स्पर्शास्पर्शका घातक विप फैल जाने पर भी वे इस भ्रमसे मुक्त नहीं होते। उनका सिद्धात एक दिशामें जाता है और धर्म — जीवन-व्यवहार — की गाड़ी दूसरी दिशामें जाती है। यही स्थिति अद्वैत सिद्धातको माननेवालोंकी है। वे द्वैतका कट्टर विरोध करते हुए बातें तो अद्वैतकी करते हैं, लेकिन आचरण सन्यासी तकका द्वैत तथा कर्म-वैषम्यके अनुसार ही होता है। परिणाममें हम देखते हैं कि तत्त्वज्ञानका अद्वैत तक विकास होने पर भी उससे भारतीय जीवनको कोई लाभ नहीं हुआ। उलटे, वह आचरणकी दुनियामें फसकर छिन्न-भिन्न हो गया है। यह एक ही दृष्टान्त तत्त्वज्ञान और धर्मकी दिशा एक होनेकी आवश्यकता सिद्ध करनेके लिए पर्याप्त है।

(२) अच्छी-बुरी स्थिति, चढती-उतरती कला और सुख-दुःखकी सार्वत्रिक विषमताका पूरा स्पष्टीकरण केवल ईश्वरवाद या ब्रह्मवादमें मिल ही नहीं सकता था। इसलिए कैसा भी प्रगतिशील वाद स्वीकार करनेके बावजूद स्वाभाविक रूपमें ही परपरासे चला आनेवाला वैयक्तिक कर्मफलका सिद्धात अधिकाधिक दृढ़ होता गया। 'जो करता है वही भोगता है', 'हरएकका नसीब अलग है', 'जो बोता है वह काटता है', 'काटनेवाला और फल चखनेवाला एक ही और बोने-वाला दूसरा हो यह बात असंभव है' — ऐसे ऐसे खर्याल केवल वैयक्तिक कर्मफलके सिद्धात पर ही रूढ़ हुए हैं। और सामान्यतः उन्होंने प्रजा-जीवनके हर क्षेत्रमें इतनी गहरी जड़ें जमा ली हैं कि अगर कोई यह कहे कि किसी व्यक्तिको कर्म केवल उसीमें फल या परिणाम उत्पन्न नहीं करता, परन्तु उसका असर उस कर्म करनेवाले व्यक्तिके सिवा सामूहिक जीवनमें भी जात-अज्ञात रूपसे फैलता है, तो वह कथन समझदार माने जानेवाले वर्गको भी चौंका देता है। और हरएक सम्प्र-

दायके विद्वान या विचारक इसके विरुद्ध शास्त्रीय प्रमाणोका ढेर लगा देते हैं । इस कारणसे कर्मफलका नियम वैयक्तिक होनेके साथ ही सामूहिक भी है या नहीं, यदि न हो तो किस किस तरहकी असगतिया और अनुपपत्तिया खडी होती है और यदि हो तो उसी दृष्टिसे समग्र मानव-जीवनका व्यवहार व्यवस्थित होना चाहिये या नहीं, इस विषयमे कोई गहरा विचार करनेके लिए रुकता नहीं है । सामूहिक कर्मफलके नियमकी दृष्टिसे रहित कर्मफलके नियमने मानव-जीवनके इतिहासमे आज तक कौन कौनसी कठिनाइया खडी की हैं और किस दृष्टिसे कर्मफलका नियम स्वीकार करके तथा उसके अनुसार जीवन-व्यवहार बनाकर वे कठिनाइया दूर की जा सकती हैं, इस बात पर इन दो लेखकोको छोडकर किसी दूसरेने इतना गहरा विचार किया हो तो मैं नहीं जानता । कोई एक भी प्राणी दुःखी हो, तो मेरा सुखी होना असभव है, जब तक जगत् दुःखमुक्त नहीं होता, तब तक अरसिक मोक्षसे क्या लाभ ?— इस विचारकी महायान भावना बौद्ध परपरामे उदय हुई थी । इसी तरह हरएक सम्प्रदाय समग्र जगत्के क्षेम—कल्याणकी प्रार्थना करता है और सारे जगत्के साथ मैत्री करनेकी ब्रह्मवार्ता भी करता है । परन्तु यह महायान भावना या ब्रह्मवार्ता अतमे वैयक्तिक कर्मफल-वादके दृढ सस्कारके साथ टकराकर जीवन जीनेमें ज्यादा उपयोगी सिद्ध नहीं हुई है । पू० नाथजी और श्री मशरूवाला दोनो कर्मफलके नियमके वारेमे सामूहिक जीवनकी दृष्टिसे विचार करते हैं । मेरे जन्मगत और शास्त्रीय सस्कार वैयक्तिक कर्मफल-वादके होनेसे मैं भी इसी तरह सोचता था । परन्तु जैसे जैसे मैं इस पर गहरा विचार करता गया, वैसे वैसे मुझे लगने लगा कि कर्मफलका नियम सामूहिक जीवनकी दृष्टिसे ही विचारा जाना चाहिये और सामूहिक जीवनकी जिम्मेदारीके खयालसे ही जीवनका हरएक व्यवहार व्यवस्थित किया जाना तथा चलाया जाना चाहिये । जिस समय वैयक्तिक दृष्टिकी प्रधानता हो उस समयके चिन्तक उसी दृष्टिसे अमुक नियमोकी रचना करे, यह स्वाभाविक है । परन्तु उन नियमोमे अर्थ-विस्तारकी सभावना ही नहीं है, ऐसा मानना देग-कालकी मर्यादामे सर्वथा जकड जाने जैसा है । जब हम

सामूहिक दृष्टिसे कर्मफलका नियम विचारते या घटाते हैं, तब भी वैयक्तिक दृष्टिका लोप तो होता ही नहीं, उलटे सामूहिक जीवनमे वैयक्तिक जीवनके पूर्ण रूपसे समा जानेके कारण वैयक्तिक दृष्टि सामूहिक दृष्टि तक फैलती है और अधिक गुद्ध बनती है। कर्मफलके नियमकी सच्ची आत्मा तो यही है कि कोई भी कर्म निष्फल नहीं जाता और कोई भी परिणाम कारणके विना उत्पन्न नहीं होता। जैसा परिणाम होगा वैसा ही उसका कारण भी होना चाहिये। यदि अच्छे परिणामकी इच्छा करनेवाला मनुष्य अच्छे कर्म नहीं करता, तो वह अच्छा परिणाम नहीं पा सकता। कर्मफल-नियमकी यह आत्मा सामूहिक दृष्टिसे कर्मफलका विचार करने पर विलकुल लोप नहीं होती। केवल वैयक्तिक सीमाके बन्धनसे मुक्त होकर वह जीवन-व्यवहार गढनेमे सहायक बनती है। हम आत्म-समानताके सिद्धातके अनुसार विचार करे या आत्माद्वैतके सिद्धातके अनुसार विचार करे, एक बात तो सुनिश्चित है कि कोई भी व्यक्ति समूहसे विलकुल अलग न तो है और न उससे अलग रह सकता है। एक व्यक्तिके जीवन-इतिहासके लम्बे पट पर नजर दौडाकर विचार करे, तो हमे तुरन्त दिखाई देगा कि उसके ऊपर पडे हुए और पड़ने-वाले सस्कारोमे प्रत्यक्ष या परोक्ष रूपसे दूसरे असख्य व्यक्तियोंके सस्कारोका हाथ है। और वह व्यक्ति जिन सस्कारोका निर्माण करता है, वे भी केवल उसमे ही मर्यादित न रहकर समूहके अन्य व्यक्तियोंमे प्रत्यक्ष या परम्परासे सचरित होते रहते हैं। वस्तुतः समूह या समष्टि-का अर्थ है व्यक्ति या व्यष्टिका सपूर्ण जोड।

यदि हरएक व्यक्ति अपने कर्म और फलके लिए पूरी तरहसे जिम्मेदार हो और अन्य व्यक्तियोंसे विलकुल स्वतंत्र होनेसे उसके श्रेय-अश्रेयका विचार केवल उसीके साथ जुडा हो, तो सामूहिक जीवनका क्या अर्थ है? क्योंकि विलकुल अलग, स्वतंत्र और एक-दूसरेके असरसे मुक्त व्यक्तियोंका सामूहिक जीवनमे प्रवेश केवल आकस्मिक ही हो सकता है। यदि ऐसा अनुभव होता हो कि सामूहिक जीवनमे वैयक्तिक जीवन विलकुल स्वतंत्र रूपसे जिया नहीं जाता, तो तत्त्वज्ञान भी इसी अनुभवके आधार पर कहता है कि व्यक्ति-व्यक्तिके बीच चाहे जितना भेद दिखाई

दे, फिर भी हरएक व्यक्ति किसी ऐसे एक जीवन-मूत्रसे ओतप्रोत है कि उसके द्वारा वे सब व्यक्ति आसपास एक-दूसरेसे जुड़े हुए रहते हैं। यदि ऐसा है तो कर्मफलका नियम भी इसी दृष्टिसे विचारा और लागू किया जाना चाहिये। अभी तक आव्यात्मिक श्रेयका विचार भी हरएक सम्प्रदायने वैयक्तिक दृष्टिसे ही किया है। व्यावहारिक लाभालाभका विचार भी इस दृष्टिके अनुसार ही हुआ है। इस कारणसे जिस सामूहिक जीवनको जिये बिना काम चल नहीं सकता, उसे लक्ष्यमें रखकर श्रेय या प्रेयका मूलगत विचार या आचार हो ही नहीं पाया है। कदम कदम पर सामूहिक कल्याणको लक्ष्यमें रखकर बनाई हुई योजनाएं इसी कारणसे या तो नष्ट हो जाती हैं या कमजोर होकर निराशामे वदल जाती हैं। विश्वगतिका सिद्धांत निश्चित तो होता है, परन्तु वादमें उसकी हिमायत करनेवाला हरएक राष्ट्र वैयक्तिक दृष्टिसे ही उस पर विचार करता है। इससे न तो विश्वगति सिद्ध होती है और न राष्ट्रीय समृद्धि स्थिर होती है। यही न्याय हरएक समाज पर भी लागू होता है। अब यदि सामूहिक जीवनकी विगाल और अखण्ड दृष्टिका विकास किया जाय और उसी दृष्टिके अनुसार हर व्यक्ति अपनी जिम्मेदारीकी मर्यादा बढ़ाये, तो उसके हिताहित दूसरोंके हिताहितोंके साथ टकराने न पायेगे। और जहा वैयक्तिक नुकसान दिखाई देता हो वहा भी सामूहिक जीवनके लाभकी दृष्टि उसे सतुष्ट रखेगी। उमका कर्तव्य-क्षेत्र विस्तृत वनेगा और 'उसके मन्वन्व अविक व्यापक बनने पर वह अपनेमें एक भूमा\* के दर्शन करेगा।

(३) दुःखसे मुक्त होनेके विचारमें से ही उसका कारण माने गये कर्मसे मुक्त होनेका विचार पैदा हुआ। ऐसा माना गया कि कर्म, प्रवृत्ति या जीवन-व्यवहारकी जिम्मेदारी स्वय ही ववनरूप है। जब तक उमका अस्तित्व है तब तक पूर्ण मुक्ति सर्वथा असंभव है। इसी वारणामें से पैदा हुए कर्ममात्रकी निवृत्तिके विचारसे श्रमण-परंपराका अनगार-मार्ग और सन्यास-परंपराका वर्ण-कर्म-वर्म-सन्यास-मार्ग अस्तित्वमें आया। परन्तु इस विचारमें जो दोष था वह वीरे वीरे ही सामूहिक

\* अनन्तता तथा विगालता।

जीवनकी निर्बलता और लापरवाहीके रास्तेसे प्रकट हुआ। जो अनगार (गृह-रहित) होते हैं या वर्ण-कर्म-धर्म छोड़ते हैं, उन्हें भी जीना तो होता ही है। इसका फल यह हुआ कि ऐसोका जीवन अधिक मात्रामे परावलम्बी और कृत्रिम बना। सामूहिक जीवनकी कडिया टूटने और अस्त-व्यस्त होने लगी। इस अनुभवने यह सुझाया कि केवल कर्म ही बधन नहीं है, परन्तु उसके पीछे रही हुई तृष्णावृत्ति या दृष्टिकी सकुचितता और चित्तकी अशुद्धि ही बधनरूप है। केवल वही दुःख देती है। यही अनुभव अनासक्त कर्मवादके द्वारा प्रतिपादित हुआ है। इस पुस्तकके लेखकोने इसमे सशोधन करके कर्मशुद्धिका उत्तरोत्तर प्रकर्ष साधने पर ही भार दिया है, और उसीमे मुक्तिका अनुभव करनेका प्रतिपादन किया है। पावमे सूई चुभ जाने पर कोई उसे निकाल कर फेक दे, तो आम तौर पर कोई उसे गलत नहीं कहता। परन्तु जब सूई फेकनेवाला आदमी वादमे सीने और दूसरे कामके लिए नई सूई ढूँढे और उसके न मिलने पर अधीर होकर दुःखका अनुभव करे, तो समझदार आदमी उससे जरूर कहेगा कि तूने भूल की। पावमे से सूई निकालना ठीक था, क्योंकि वह उसकी ठीक जगह नहीं थी। परन्तु यदि उसके बिना जीवन चलता ही न हो, तो उसे फेक देनेमे जरूर तेरी भूल हुई। ठीक तरहसे उपयोग करनेके लिए योग्य रीतिसे उसका सग्रह करना ही पावमे से सूई निकालनेका सच्चा अर्थ है। जो न्याय सूईके लिए है वही न्याय सामूहिक कर्मके लिए भी है। केवल वैयक्तिक दृष्टिसे जीवन जीना सामूहिक जीवनकी दृष्टिमे सूई भोकनेके बराबर है। इस सूईको निकालकर उसका ठीक तरहसे उपयोग करनेका मतलब है सामूहिक जीवनकी जिम्मेदारीको बुद्धिपूर्वक स्वीकार करके जीवन बिताना। ऐसा जीवन ही व्यक्तिकी जीवन्मुक्ति है। जैसे जैसे हर व्यक्ति अपनी वासना-शुद्धि द्वारा सामूहिक जीवनका मैल कम करता जाता है, वैसे वैसे सामूहिक जीवन दुःख-मुक्तिका विशेष अनुभव करता है। इस प्रकार विचार करने पर कर्म ही धर्म बन जाता है। किसी फलका अर्थ है रसके साथ उसका छिलका भी। यदि छिलका नहीं हो तो फलका रस कैसे टिक सकता है? और रस-रहित

छिलका भी फल नहीं है। उसी तरह धर्म तो कर्मका रस है। और कर्म केवल धर्मका छिलका है। दोनोंका ठीक तरहसे समिश्रण हो, तभी वे जीवन-फल प्रकट करते हैं। कर्मके आलवनके बिना वैयक्तिक तथा सामूहिक जीवनकी शुद्धिरूप धर्म रहेगा ही कहा? और ऐसी शुद्धि न हो तो क्या उस कर्मकी छिलकेसे ज्यादा कीमत मानी जायगी? इस तरहका कर्म-धर्म-विचार इन लेखकोके लेखोमे ओतप्रोत है। उसके साथ विवेकता यह है कि मुक्तिकी भावनाका भी उन्होंने सामुदायिक जीवनकी दृष्टिसे ही विचार किया है और उसी दृष्टिसे उसे मनुष्य-जीवन पर लागू किया है।

कर्म-प्रवृत्तिया अनेक तरहकी होती हैं। परन्तु उनका मूल चित्तमे है। किसी समय योगियोने विचार किया कि जब तक चित्त है तब तक विकल्प उठते ही रहेगे, और विकल्पोके उठने पर शांतिका अनुभव नहीं हो सकता। इसलिए 'मूले कुठार' के न्यायको मानकर वे चित्तका विलय करनेकी ओर ही झुके। और अनेकोने यह मान लिया कि चित्त-विलय ही मुक्ति है, और वही परम साध्य है। इससे मानवताके विकासका विचार ही एक ओर रह गया। यह भी वधनरूप माने जानेवाले कर्मको छोड़नेके विचारकी तरह भूल ही थी। इस विचारमे दूसरे अनुभवियोने सुधार किया कि चित्त-विलय मुक्ति नहीं है, परन्तु चित्तशुद्धि ही मुक्ति है। दोनो लेखकोका कहना यह है कि चित्तशुद्धि ही शांतिका एकमात्र मार्ग होनेसे वह मुक्ति अवश्य है, परन्तु सिर्फ वैयक्तिक चित्तकी शुद्धिमे पूर्ण मुक्ति मान लेनेका विचार अधूरा है। सामूहिक चित्तकी शुद्धिको बढ़ाते जाना ही वैयक्तिक चित्तशुद्धिका आदर्श होना चाहिये, और यह हो तो किसी दूसरे स्थान या लोकमें मुक्तिवाम माननेकी या उसकी कल्पना करनेकी विलकुल जरूरत नहीं है। ऐसा धाम तो सामूहिक चित्तशुद्धिमे अपनी शुद्धिका योगदान करना ही है।

(४) हरएक सम्प्रदायमे सर्वभूत-हित पर भार दिया गया है। परन्तु व्यवहारमें मानव-समाजके हितका भी गायद ही पूरी तरहसे अमल देखनेमें आता है। इसलिए प्रश्न यह है कि पहले मुख्य लक्ष्य किस

दिशामे और किस ध्येयकी तरफ दिया जाय । दोनो लेखकोकी विचार-सरणी स्पष्ट रूपसे कहती है कि पहले मानवताके विकासकी ओर लक्ष्य दिया जाय और उसके अनुसार जीवन बिताया जाय । मानवताके विकासका अर्थ है—आज तक उसने जो जो सद्गुण जितनी मात्रामे साधे है उनकी पूर्ण रूपसे रक्षा करना और उनकी मददसे उन्ही सद्गुणोमे ज्यादा शुद्धि करके नवीन सद्गुणोका विकास करना, जिससे मानव-मानवके बीच द्वन्द्व और शत्रुताके तामस बल प्रकट न होने पावे । इस तरह जितनी मात्रामे मानवता-विकासका ध्येय सिद्ध होता जायगा, उतनी मात्रामे समाज-जीवन सुसवादी और सुरीला बनता जायगा । उसका प्रासंगिक फल सर्वभूत-हितमे ही आनेवाला है । इसलिए हरएक साधकके प्रयत्नकी मुख्य दिशा तो मानवताके सद्गुणोके विकासकी ही रहनी चाहिये । यह सिद्धात भी सामूहिक जीवनकी दृष्टिसे कर्म-फलका नियम लागू करनेके विचारमें से ही फलित होता है ।

ऊपरकी विचारसरणी गृहस्थाश्रमको केन्द्रमे रखकर ही सामुदायिक जीवनके साथ वैयक्तिक जीवनका सुमेल साधनेकी बात कहती है । यह ऐसी सूचना है जिसका अमल करनेसे गृहस्थाश्रममे ही बाकीके सब आश्रमोके सद्गुण साधनेका मौका मिल सकता है । क्योंकि उसमे गृहस्थाश्रमका आदर्श ही इस तरह बदल जाता है कि वह केवल भोगका घाम न रहकर भोग और योगके सुमेलका घाम बन जाता है । इसलिए गृहस्थाश्रमसे अलग अन्य आश्रमोका विचार करनेकी गुजाइश ही नहीं रहती । गृहस्थाश्रम ही चारो आश्रमोके समग्र जीवनका प्रतीक बन जाता है । और वही नैसर्गिक भी है ।

श्री मगरूवालाका एक निराला व्यक्तित्व उनके इन लेखोसे प्रकट होता है । इन लेखोके पठन और मननसे मुझे यह विश्वास हो गया है कि उनमे किसी अन्त प्रज्ञाकी अखण्ड धारा बहती रहती है । यह चित्त-शुद्धिकी साधनाकी विशिष्ट भूमिकामे प्रकट होनेवाला सत्यमुखी प्रज्ञोदय है । उनकी कुछ लाक्षणिकताये तो सर्वथा चकित कर देनेवाली होती है । जब वे तत्त्व-चिन्तनके गहरे प्रदेशमें उतर कर अपनी बातको स्पष्ट करनेके लिए किसी उपमाका प्रयोग करते हैं, तब वह पूर्णोपमाकी



कोटिकी होती है और उस स्थानका लेखन गभीर तत्त्व-चिंतन-प्रधान होने पर भी सुन्दर और सरल साहित्यिक उदाहरण बन जाता है। इसके दो-एक उदाहरण लीजिये। पुस्तकके पृष्ठ ३९-४० पर गंगा-प्रवाहको अखंड रखनेके लिए अपने जीवनका वलिदान देनेवाले जलकणका दृष्टांत। और चित्तकी स्थितिका चित्रण करते समय प्रयुक्त जगलमे उगे हुए झाड़-झाखरोका दृष्टांत (पृष्ठ १३०)। ऐसे तो पाठकोको अनेक दृष्टांत मिलेंगे और वे चिन्तनका भार हलका करके चित्तको प्रसन्न भी करेंगे। जब वे किसी पद्यकी रचना करते हैं तब ऐसा लगता है, मानो वे कोई मार्मिक कवि हैं। इसका दृष्टांत पृष्ठ ४९ पर है। 'जगमे जीना दो दिनका' ब्रह्मानन्दकी इस कडीका कटाक्षपूर्वक रहस्य खोलकर उन्होंने जिस नवीन भजनकी रचना की है, उसका भाव और भाषा जो कोई देखेगा वह मेरे इस कथनकी यथार्थता समझ सकेगा। प्राचीन भक्तो या प्राचीन शास्त्रोके उद्गारोका गहरा रहस्य वे किस तरह प्रकट करते हैं, इसका नमूना पृष्ठ ३७ पर मिलेगा। उसमें 'हसलो नानो ने देवळ जूनु तो थयु' मीराकी इस उक्तिका उन्होंने इतना गभीर रहस्य प्रकट किया है और उसे गीताके 'आपूर्यमाणमचल-प्रतिष्ठ' श्लोकके रहस्यके साथ ऐसा सवादी बनाया है कि उसके पठन और मननसे कभी तृप्ति होती ही नहीं। बार बार उसके सवादीकी गूँज चित्तके ऊपर उठती ही रहती है।

श्री मशरूवालाके सारे लेखोमे ध्यान खीचनेवाली नीर-क्षीर-विवेकी लाक्षणिकता यह है कि वे विरासतमे मिली हुई या दूसरी किसी भी परपरामें से सार-असारको बड़ी खूबीसे निकाल लेते हैं; और सार भागको जितनी सरलतासे अपना लेते हैं उतनी ही कठोरतासे असार भागके मूल पर कुठाराघात भी करते हैं।

ऐसी कितनी ही बातें यहा दिखाई जा सकती हैं, परन्तु अतम तो विराम लेना ही होगा।

अहमदाबाद, २८ मार्च १९४८

सुखलाल

## अनुक्रमणिका

प्रकाशकका निवेदन	३
प्रस्तावना	५
विचार-कणिका	पं० सुखलालजी ६

### पहला भाग : संसार

१. तत्त्वज्ञानके मूल प्रश्न	३
२. जीवनका अर्थ	१६
३. ससारमे रस	२५
४. जीवनमे मृत्युका स्थान	३१
५. मृत्यु पर जीत	३५
६. जीवन सुखमय है या दुःखमय ?	४२
परिशिष्ट : 'जगमे जीना दो दिनका' ?	४९

### दूसरा भाग : ईश्वर

१. अवतार-भक्ति	५३
२. दो दृष्टिया	५७
३. उपासना-शुद्धि	६८
४. ईश्वर-निष्ठाका बल	७७
५. परोक्ष पूजा	८०
६. गलत भावुकता	८३
७. ईश्वर-विषयक कुछ भ्रम	८७

### तीसरा भाग : धर्म

१. धर्मका नवनिर्माण	९५
२. नयी दृष्टि	९७
३. शास्त्रदृष्टिकी मर्यादा	१०२
४. शास्त्र-विवेक	१०६

५. धर्म-सम्मेलनकी मर्यादा	१०९
६. सकल्प-सिद्धि	१२३
७. जप	१२९
८. यज्ज्ञात्वा मोक्षयसेऽशुभात्	१३८
९. ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह	१४३
१०. गलत तितिक्षा	१४७
११. सात्त्विक तितिक्षा	१५४
१२. त्यागका आदर्श	१५८
१३. लाचारी और आदर्श	१७१
१४. कार्यकर्ता, सावधान!	१७४
१५. कमजोर सात्त्विकता	१७८
१६. कर्मक्षय और प्रवृत्ति	१८७
१७. धर्म और तत्त्वज्ञान	१९१
परिशिष्ट स्वकर्मयोग	२२६

### चौथा भाग : पूज्य नाथजीकी पूर्ति

१. तत्त्वज्ञानका साध्य	२३३
२. ईश्वर-भावना	२४५
३. ध्येय-निर्णय	२५४

# संसार और धर्म

पहला भाग

संसार



## तत्त्वज्ञानके मूल प्रश्न

माघ सुदी १३, शुक्रवार  
(ता० ६-२-१९२५)

भाई श्री नगीनदास,<sup>१</sup>

आपका लेख और पत्र मैं पढ गया। आपके प्रश्नोका मैं उत्तर दू उसके बजाय यह ज्यादा ठीक होगा कि तत्त्वज्ञानके विषयमे मैं अपनी दृष्टि स्पष्ट करू और उस परसे आपके प्रश्नोके उत्तर आप ढूढ ले। मेरा खयाल है कि इसीमे से आपके प्रश्नोके उत्तर मिल जायेंगे।

आपके दोनो प्रश्नोके मूलमे एक वस्तु समान रूपसे मान ली गई मालूम होती है। वह यह है कि तत्त्वज्ञानकी उत्पत्ति जीवनकी निष्फलतामे से हुई है, फिर चाहे यह तत्त्वज्ञान आग्वासन प्राप्त करनेके लिए मनुष्य द्वारा की हुई कल्पना हो या ढूढा हुआ सत्य हो।

यह पूर्वाग्रह मुझे गलत मालूम होता है। जिसे हम सासारिक दृष्टिसे पूर्णत सफल मनुष्य कह सकते हैं, वही यदि गहरा अवलोकन और तुलना करनेवाला तथा विवेकशील भी हो, तो वह तत्त्वज्ञानकी शोध करनेवाला या उसकी वृद्धि करनेवाला हो सकता है। जिस तरह भौतिक प्रकृतिगत नियमोकी शोधके लिए अलग-अलग दृष्टिसे किये गये प्रयोगोमे से ही पदार्थविज्ञान, रसायनशास्त्र इत्यादि शास्त्रोकी उत्पत्ति हुई है, जिस प्रकार चित्त-प्रकृतिके नियमोकी शोधमे से योगशास्त्रकी उत्पत्ति हुई है, उसी प्रकार अलग-अलग दृष्टिसे प्रकृति-मात्रका अत

१ विद्यार्थियोकी ओरसे पूछे गये सवालोक लेखक द्वारा दिये गये जवाब।

२. श्री नगीनदास पारेख, उस समय 'सावरमती' मासिकके सम्पादक।

ढूढनेके प्रयासोमे से तत्त्वज्ञानकी उत्पत्ति हुई है। जिस प्रकार पदार्थ-विज्ञान इत्यादि भौतिक शास्त्रोका तथा योगशास्त्रका क्रमशः अधिक विकास हुआ है और होता जाता है, उसी प्रकार तत्त्वज्ञानका भी विकास हुआ है, होता जाता है और होता रहना चाहिये। क्या पदार्थ-विज्ञानको न समझ सकनेवाला मनुष्य भौतिक विद्याका या चित्तको न समझ सकनेवाला मनुष्य योगशास्त्रका अधिक विकास कर सकता है? उसी प्रकार जीवनको न समझ सकनेवाला और जीवनको अपनी इच्छानुसार न मोड़ सकनेवाला मनुष्य तत्त्वज्ञानका अधिक विकास कैसे कर सकता है? शंकराचार्य, बुद्ध, साँक्रेटीस, जनक, याज्ञवल्क्य, श्रीकृष्ण, व्यास इत्यादिका तत्त्वज्ञानके निर्माण और विकासमें महत्त्वपूर्ण भाग माना जाता है। इनमे से किसका जीवन सासारिक दृष्टिसे निष्फल था? इसलिए मैं तो कहूँगा कि जिसमे सासारिक दृष्टिसे सफल होनेकी योग्यता है, वही — गभीर विचारक हो तो — तत्त्वज्ञानका अधिकारी हो सकता है, क्योंकि ऐसा व्यक्ति ही अतिशय पुरुषार्थी और आत्म-विश्वासी होता है। जैसा कि महाराष्ट्रके सत स्वामी रामदासने कहा है, जिसे सीधा-सादा अपना व्यवहार भी ठीकसे चलाना नहीं आता, वह परमार्थ कैसे साध सकता है? (यद्यपि दूसरी जगह उन्होंने ऐसा भी कहा है कि जो मनुष्य ससारके दुःखसे अत्यंत तप्त हो गया है, वही परमार्थका अधिकारी हो सकता है।)

परन्तु यह बात सच है कि हमारे देशमें तत्त्वज्ञान जीवनमे असफल रहनेवाले ऐसे ही बहुतसे व्यक्तियोका आधार बना है। स्त्री वुरी निकली, पैसा वरवाद हो गया, मित्रोने धोखा दिया, आप्तजन मर गये, कामकाजमे सफलता नहीं मिली, तो चलो अब प्रभुकी गरण-मे — इस वृत्तिसे बहुतसे व्यक्ति ईश्वरके अथवा तत्त्वज्ञानके मार्गकी ओर मुड़े हैं यह सच है। इस निमित्तसे भी उन्होंने जीवनके विषयमें कुछ सोचा-विचारा है और समझा है। यह भी सच है कि इससे वे सत्यकी कुछ शोध कर सके और आश्वासन प्राप्त कर सके। परन्तु ये वे लोग नहीं हैं, जिन्होंने तत्त्वज्ञानका विकास किया है, उसमे शुद्धि-वृद्धि की है। रसायनशास्त्र या योगका सामान्य अभ्यास करनेवाले

व्यक्तिमें और उसके शोधकमें जितना भेद है, उतना ही भेद इन दो प्रकारके तत्त्वज्ञानियोंमें है। एकका प्रयत्न अभी तक हुई शोधको समझ लेनेका है, दूसरेका उन्हें समझकर उसे आगे बढ़ानेका है।

इस प्रकार तत्त्वज्ञान जीवनके मूल और अन्तकी खोजका अनुभवोंके आधार पर रचा गया शास्त्र है। जिस प्रकार भौतिक विद्याके सिद्धान्तोंकी अंतिम कसौटी प्रत्यक्ष प्रयोगसे होनेवाले अनुभवोंमें खरे उतरनेसे होती है, उसी प्रकार तत्त्वज्ञानके सिद्धान्तोंकी कसौटी भी प्रत्यक्ष अनुभवसे करनी चाहिये। जिस प्रकार भौतिक विद्याके सिद्धान्तोंकी सत्यताका प्रमाण प्रत्येक व्यक्ति माग या प्राप्त कर सकता है, उसी प्रकार तत्त्वज्ञानके सिद्धान्तोंका प्रमाण भी प्रत्येक व्यक्ति माग या प्राप्त कर सकता है। जिस प्रकार भौतिक शास्त्रोंमें प्रयोग सिद्ध करनेके लिए अध्यापकका आश्रय लेना होता है और उसके ऊपर श्रद्धा — अर्थात् प्रयोग सिद्ध करनेके लिए लेने योग्य उपायोंकी योजनाके लिए उसके वचनों पर विश्वास — रखना होता है, उसी प्रकार तत्त्वज्ञानके सिद्धान्तोंका अनुभव लेनेके लिए गुरुका आश्रय और उस पर श्रद्धा आवश्यक होती है।

अब इस प्रश्नका विचार करे कि तत्त्वज्ञान काल्पनिक आश्वासन है या सत्य सिद्धान्त है। प्रत्येक शास्त्रको दो प्रकारकी क्रियाओंका विचार करना पड़ता है। इन्द्रियगोचर क्रिया और इन्द्रियातीत क्रिया। क्षारके कणमें से विजली गुजरती नहीं है, परन्तु उसे पानीमें घोलनेसे उसमें से विजली गुजरती है। तेजकी किरणें सूर्यसे पृथ्वी तक आती हैं, अमुक वस्तुओंमें से पार हो जाती हैं, अमुकमें से नहीं होती हैं, अमुकमें से पीछे लौटती हैं, तो अमुकमें तिरछी होती हुई मालूम पड़ती हैं, तथा अमुक वस्तुमें से एक प्रकारकी व्यवस्था करनेसे पार होती है और दूसरी प्रकारकी व्यवस्थासे पार नहीं होती। शब्दकी आवाज दूरसे आकर कानों पर टकराती है। ये सभी क्रियाएँ इन्द्रियगोचर हैं। यह इन सब क्रियाओंका अवलोकन हुआ। कितने पानीमें किस प्रकारका कितना क्षार गलानेसे विजलीका प्रवेश बहुत अच्छी तरहसे हो सकता है, कितने वेगसे किरणें आती हैं, किसमें से वे पार होती हैं, किस परसे लौट आती



है, कहा कितनी तिरछी बनती है, किस प्रकारकी व्यवस्थामे किरणोका प्रतिवध (polarisation) होता है, ध्वनिकी गतिया किस प्रकारकी है — इन सबके नियम भी इन्द्रियगोचर प्रयोगोसे खोजे और सिद्ध किये जा सकते हैं। परन्तु क्षारके द्रवमे से विजली किसलिए गुजरती है, और क्षारके पानीमे गलनेसे उसमे क्यों और कैसा परिवर्तन होता है, विजली किस प्रकारकी शक्ति है, तेजकी किरणोका स्वरूप कैसा है, ध्वनिका स्वरूप कैसा है — ये सब क्रियाएँ और शक्तियाँ इन्द्रियातीत हैं, इसलिए साधनोके विना अथवा साधनोकी सहायतासे भी हम इन क्रियाओ या शक्तियोको प्रत्यक्ष नहीं कर सकते। (कमसे कम आज तक तो वे प्रत्यक्ष नहीं की जा सकी हैं।)

मानव-बुद्धिको एक वस्तुका निश्चय हो गया है। जो कुछ क्रिया होती है, शक्तिका जो कुछ दर्शन होता है, उसके पीछे कार्य-कारण-भाव होना ही चाहिये। इसलिए जो इन्द्रियातीत क्रियाएँ होती हैं, उनमे भी कार्य-कारण-भावकी कल्पना किये विना बुद्धिकी भूख तृप्त नहीं होती। जो कुछ गोचर हुआ है उसके अवलोकनके आधार पर हमारी बुद्धि उसके अगोचर कारणोकी कल्पना करनेका प्रयत्न करती है। ऐसा प्रयत्न किये विना मानव-बुद्धिकी भूख तृप्त नहीं होती। फिर वह इस बातकी जाच करती है कि ऐसी युक्तिसंगत कल्पना द्वारा वह प्रत्येक इन्द्रियगोचर क्रियाको किस हद तक समझा सकती है। कार्य-कारण-भावको समझाने-वाली अथवा विविध शक्तियोके स्वरूपका वर्णन करनेवाली ऐसी कल्पनावाद (hypothesis, theory) कहलाती है। इस प्रकार रसायन-शास्त्रका अणुवाद (atomic theory), विद्युदणुवाद (ionic theory), विद्युत्कणवाद (electron theory), सूर्यमण्डलवाद (solar system theory), तेज तथा विजलीका तरंगवाद (vibration theory), शब्दका लोलवाद (undulation theory) इत्यादि वाद हैं। अमुक इन्द्रियगोचर क्रियाओके पीछे रही अगोचर क्रियाओको समझानेके लिए रचे गये ये बुद्धिवाद हैं, कल्पनाएँ हैं। ये ऐसी ही हैं, इसका कोई प्रमाण नहीं दिया जा सकता। जहा तक इन कल्पनाओसे सारी प्रत्यक्ष क्रियाओका बुद्धिको संतोष देनेवाला खुलासा मिल सकता है, वहा तक

उस उस विज्ञानके शास्त्री उनका उपयोग करते हैं। जब ऐसी किसी क्रियाका खुलासा उस कल्पना द्वारा नहीं होता है, तब वह उस कल्पनाको छोड़कर विशेष युक्तिसगत कल्पना करनेके लिए प्रयत्नशील होता है। परंतु ऐसे चाहे जिस वादका आधार विज्ञानशास्त्री ले, तो भी वह किसी वादको सिद्ध नियम माननेकी भूल कभी नहीं करता। वह किसी एक वादको कभी ऐसे दुराग्रहसे पकड़ कर नहीं रखता कि आवश्यक्ता पड़ने पर उसका त्याग न कर सके।

जो बात भौतिक शास्त्रोके विषयमे सत्य है, वह तत्त्वज्ञानके विषयमे भी सत्य है। जीवनकी कुछ घटनाएँ और उनके कारण हम प्रत्यक्ष अनुभवके द्वारा जानते हैं, कुछ घटनाओको हम जानते हैं, परंतु उनके कारण अप्रकट रहते हैं। इन अप्रकट कारणोके स्वरूपको ढूँढनेका प्रयत्न करनेवाली बुद्धिमे से विविध प्रकारके वाद पैदा होते हैं। इस प्रकार मायावाद, लीलावाद, विवर्तवाद, पुनर्जन्मवाद, आनुवंश-वाद, विकासवाद, बंधन-मोक्षवाद — इत्यादि सब वाद जीवनमे दिखने-वाली प्रत्यक्ष घटनाओके अप्रत्यक्ष कारणोको समझानेवाली कल्पनाएँ हैं। जो वाद जितने अश तक अधिकसे अधिक घटनाओको युक्तिसगत रीतिसे और सरलतासे समझाता है, उतने ही अश तक वह वाद अधिक ग्राह्य माना जाता है। परंतु चाहे जितने समय तक वह वाद ग्राह्य रहे, तो भी यह न भूलना चाहिये कि वह एक वाद ही है। और जिस प्रकार रसायनशास्त्रका वाद जब तक वह प्रत्येक रसायन क्रियाका खुलासा दे सकता है तभी तक ग्राह्य रहता है और उसका स्वीकार प्रत्यक्ष क्रियाओको समझने तथा उन पर लागू करनेके लिए ही रसायनशास्त्री करता है तथा उसकी दृष्टि उस वादके प्रत्यक्ष प्रमाण प्राप्त करके उन्हे सिद्धान्तके रूपमे स्थापित करनेकी ओर रहती है, उसी प्रकार तत्त्वज्ञानके वाद भी जिस हद तक प्रत्यक्ष जीवनकी घटनाओको समझानेमे उपयोगी हो और प्रत्यक्ष जीवन पर सतोषपूर्वक लागू किये जा सके, उसी हद तक और उसी हेतुके लिए वे स्वीकार करने लायक हैं।

यहां तक मैंने भौतिक विज्ञान और तत्त्वज्ञानके बीचकी समानता बतलाई। परंतु तत्त्वज्ञानके विकासमे कितनी ही दूसरी कठिनाइया

आती है, जो कि भौतिक विज्ञानके विकासमें नहीं आती। इसका कारण यह है कि भौतिक विज्ञानका सीधा सबध बाह्य पदार्थोंके साथ होता है। सुवर्णको एक स्वतंत्र तत्त्व मानिये या किसी एक तत्त्व और विद्युत्कण (electron) का सूर्य-मण्डल मानिये, इससे हमारे और सुवर्णके बीचके व्यवहारमें कोई अंतर नहीं पडता। परन्तु तत्त्वज्ञानका जीवनके साथ सीधा सबध है। यदि आप चार्वाकवादको मानते हैं तो जीवनकी रचना अमुक प्रकारसे होगी, मायावादको मानते हैं तो दूसरी तरहसे; लीलावादको मानते हैं तो तीसरी तरहसे, समवादको मानते हैं तो एक प्रकारसे, विषमवादको मानते हैं तो दूसरे प्रकारसे; कर्मवादको मानते हैं तो एक तरहसे, निष्कर्मवादको मानते हैं तो दूसरी तरहसे। इस प्रकार आप जो वाद स्वीकार करते हैं, उसके अनुसार आपके जीवनकी रचना जल्दी या देरीसे होने ही वाली है। उसके ऊपर आपके सुख, भोग, ऐहिक उन्नति इत्यादिका ही आधार नहीं, परन्तु आपके चित्तकी समता और शांतिका भी आधार रहेगा।

सुवर्णकी तरह जीवनको एक बाह्य पदार्थ मानकर उसका अवलोकन और अध्ययन नहीं किया जा सकता। इसलिए जीवनके तत्त्वकी शोध अतिशय कठिन होती है। जीवन कठिनाईसे छोड़ी जा सकनेवाली अनेक वृत्तियों, वासनाओं, सस्कारों, लालसाओं, भयों इत्यादिसे इतना रगा हुआ होता है कि भौतिक शास्त्रीकी तरह केवल तटस्थ रूपसे जीवन-सम्बन्धी सत्यकी खोज नहीं हो सकती। जीवनके विषयमें सत्य तत्त्वज्ञान क्या है, यह जाननेके बदले मनुष्यकी बुद्धिका झुकाव निरंतर ऐसा तत्त्वज्ञान खोजनेकी तरफ होता है, जो छोड़ी न जा सकनेवाली वृत्तियों, वासनाओं आदिको युक्तिसंगत और उचित ठहराये। इसके परिणामस्वरूप ऊपर गिनाई हुई कार्य-कारण-भावोंको समझानेका प्रयत्न करनेवाली वादोंकी कल्पनाओंके अतिरिक्त अनेक प्रकारकी चित्ताकर्षक कल्पनाएँ उत्पन्न होती हैं और वे तत्त्वज्ञानका रूप ले लेती हैं। स्वर्ग-लोक, तपोलोक, गोलोक, वैकुण्ठ, अक्षरधाम जैसे एकसे एक बढ़कर स्वर्गों, प्रलयके समय होनेवाले न्याय वगैराकी विविध प्रकारकी कल्पनाएँ चित्तके रगसे रगी हुई इसी प्रकारकी कल्पनाएँ हैं। ये कल्पनाएँ रम्य

है, परन्तु तत्त्वज्ञान नहीं है। और न सिर्फ वे सत्य नहीं हैं, बल्कि सत्यको जाननेमें विघ्नरूप है। परन्तु इस प्रकारकी कल्पनाएँ एक प्रकारसे निर्दोष हैं, क्योंकि उनका सीधा सम्बन्ध आजके प्रत्यक्ष और व्यक्त जीवनके साथ नहीं होता, बल्कि बहुधा मृत्युके पीछेकी स्थितिके साथ होता है; और इस कारणसे इन कल्पनाओमें श्रद्धा रखनेवालोमें कुछ आशाका संचार होता है तथा श्रद्धालुओमें जितनी निर्मलता होती है उतनी वे उन्हें उन्नत करनेवाली भी होती है। इसके सिवा इन कल्पनाओका तत्त्वज्ञानके साथ दूरका सबंध भी है, क्योंकि इनमें मृत्युके बादकी स्थितिका तत्त्वदृष्टिसे अनुमान करनेका प्रयत्न है। ऐसे कल्पना-युक्त तत्त्वज्ञानके विषयमें यह कहा जा सकता है कि वह एक मनोरम स्वप्न है। परन्तु चित्तके रगसे रगी हुई और तत्त्वज्ञानके नामसे पहचानी जानेवाली ऐसी भी कल्पनाएँ हैं, जिनका सम्बन्ध प्रत्यक्ष और व्यक्त जीवनके साथ होनेके कारण वे इतनी निर्दोष नहीं कही जा सकती। उदाहरणार्थ, सुख, ऐश्वर्य, ऋद्धि-सिद्धि, सौंदर्य, आनन्द इत्यादिकी लालसा। ये भी चित्तकी ऐसी वृत्तियाँ हैं जो छोड़ी नहीं जा सकती, और बुद्धिका झुकाव इन सबको न्याय्य और योग्य ठहरानेवाले तत्त्वज्ञानको ढूँढनेकी ओर होता है। सत्यको खोज कर उसमें जितना शिवत्व, सौंदर्य और आनन्द होता है उतनेसे बुद्धिको सतोष नहीं होता। परन्तु चित्तको जो शिव, सुन्दर और आनन्दरूप लगता है वह सत्य भी है, ऐसा निश्चित करनेके लिए वह प्रयत्नशील रहती है। उसके सिद्धान्त भी तत्त्वज्ञानके नामसे पहचाने जाते हैं, परन्तु वे अक्षरधामकी कल्पनाकी अपेक्षा भी सत्यसे अधिक वचित रखनेवाले हैं, क्योंकि उनमें सत्यकी जिज्ञासा या शोध नहीं, बल्कि पूर्वाग्रहको न छोड़नेका आग्रह है।

इसके अलावा, तत्त्वज्ञानकी शुद्धि-वृद्धिमें एक दूसरा भी पूर्वाग्रह बाधक होता है। भौतिक विद्याका सशोधक अपने-आपको इस प्रकार सीमामें बाध नहीं लेता कि मैं इसका सशोधन अग्रेजी पुस्तको द्वारा ही करूँगा या संस्कृत शास्त्रोके द्वारा ही करूँगा; अथवा इसमें डॉल्टनके मतको या केल्विनके मतको मैं ऐसा प्रमाणभूत मानूँगा कि उनके कहे हुए एक भी शब्दकी सत्यासत्यताको जाचनेका साहस या पाप मैं नहीं

करूंगा, अथवा अमुक एक पुस्तकने इस विद्याका सपूर्ण सशोधन कर डाला है, इसलिए अब इस पुस्तकका अध्ययन करना, इसके अर्थ लगाना और उन्हे समझानेके लिए उन पर भाष्योकी रचना करना ही मेरा कर्तव्य रह जाता है। परन्तु भौतिकशास्त्री ऐसा कहता है कि मैं भाषा या नीतिका अभिमान करने नहीं बैठा हू, बल्कि पदार्थोकी खोज करने बैठा हू, मैं मतोकी पूजा करने नहीं बैठा हू, बल्कि सत्यकी शोध करने बैठा हू; और मैं शास्त्रोका विकास करने नहीं बैठा हू, बल्कि विद्याका विकास करने बैठा हू। इसलिए मैं प्रत्येक पुस्तकका प्रत्येक वाक्य पढ़ूंगा, उस पर विचार करूंगा, परन्तु प्रमाणके बिना उसे नहीं मानूंगा। तत्त्वज्ञानके विषयमे हमारी वृत्ति इससे उलटी होती है। प्रत्येक प्रजाने अपने तत्त्वज्ञानके विषयमे ऐसा मोन लिया है कि उसमे पहलेके ऋषि-मुनियो या पैगम्बरोने सब-कुछ पूर्ण कर रखा है, उसमे अब सशोधन या परिवर्धनका अवकाश ही नहीं है, उनके वचनो पर शका उठानी ही नहीं चाहिये। अब तो उनके वाक्योका जहां असम्बद्ध अर्थ लगे वहा उनका सुसबद्ध अर्थ निकालनेका, उन्हे विस्तारसे समझानेका, हो सके तो सबका मत एक ही है ऐसा सिद्ध करनेका और नहीं तो किसी एकको स्वीकार करके उसका दर्शन स्वीकार करनेका काम वाकी रहता है। इस प्रकार तत्त्वज्ञान एक फलती-फूलती विद्या न रहकर केवल शास्त्रार्थ करनेका विषय बन जाता है। मैं डॉल्टन मतका रसायनशास्त्री हू और मैं केल्विन मतका रसायनशास्त्री हूं, ऐसा कोई विज्ञानशास्त्री नहीं कहता; परन्तु तत्त्वज्ञानी अपनेको शाकर, रामानुजी, इस्लामी, ईसाई इत्यादि मतोका ही कहलानेमे गर्व मानता है। यदि इन सबका मत एक हो तो अमुक मतका कहलानेमें कुछ अर्थ नहीं है; और यदि सबका मत एक न हो तो साफ है कि इनमे से प्रत्येकका मत सत्य नहीं हो सकता और कदाचित् सबके मतमे कुछ भूल और कुछ सत्य दृष्टि होनी चाहिये। तो सत्यके शोधकके नाते तत्त्वज्ञानीका यही धर्म हो सकता है कि वह प्रत्येक मतको कसौटी पर चढाये। पूर्वके शास्त्रो और उनके प्रणेताओके विषयमें सम्पूर्ण आदर रखते हुए भी वह यह आग्रह नहीं रख सकता कि किसीके वाक्यको कसौटी पर चढाया

ही नहीं जा सकता। फिर भी तत्त्वज्ञानके विषयमें ऐसा हुआ है। हमारे देशमें उपनिषत्-कालके बाद मानो इस विद्याकी समाप्तिरहो गई है। बादमें वेद और उपनिषद्-विद्या पर केवल सूत्र रचने, टीकाये करने, उनका स्पष्टीकरण करनेके लिए पुराण रचने, कथाएं जोड़ने और उनका अध्ययन करके अलग-अलग अर्थोंकी समालोचना करनेमें ही तत्त्वज्ञानियो या पंडितोंने अपनी कृत-कर्तव्यता समझ ली है। विद्याकी शुद्धि-वृद्धि लगभग रुक गई है। क्योंकि शोधनकी वृत्तिमें ही नास्तिकता समझी जाती है। और यदि किसीने कुछ जोडा भी है तो वह पीछेके द्वारसे, अर्थात् प्राचीनमें से ही मेरे अनुकूल ध्वनि निकलती है ऐसा बतलानेका प्रयास करके। जैसा हमारे देशमें है वैसा ही मुसलमान या ईसाई धर्मोंमें भी है। जिस प्रकार भौतिक विद्याये किसी देश या धर्मकी खास बपौती नहीं है, उसी प्रकार तत्त्वज्ञान भी एक सार्वजनिक विद्या है, यह हमारे यहा स्वीकार नहीं किया गया। इससे न सिर्फ तत्त्वज्ञानकी शुद्धि-वृद्धि रुक गई है, बल्कि जीव सदैव भ्रमयुक्त ही बना रहता है।

भौतिक विद्याएँ दिनोदिन आगे बढ़ती जाती हैं, परन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि पुरातन कालकी भौतिक विद्याएँ विलकुल असत्य ठहरती हैं। प्रकृतिके कुछ नियमोंके जानकी शोध अवश्य अत्यंत प्राचीन कालमें हुई थी। पर सदियोंकी प्रगतिके बाद भी यह कहनेका प्रसंग नहीं आता कि वह ज्ञान भ्रमात्मक है। इसके विपरीत, जैसे जैसे काल बीतता जाता है वैसे वैसे उसकी सत्यताके विषयमें अधिक विश्वास होता जाता है। जितना सत्य इस श्रेणीका होता है, उसमें किसी भी प्रकारके सगोचन-परिवर्धनकी आवश्यकता नहीं रहती, परन्तु उस विद्याकी शुद्धि-वृद्धिका अर्थ है पहलेकी शोधमें रही हुई भूलकी शुद्धि और अविकसित क्षेत्रका विकास। इसी प्रकार तत्त्वज्ञानमें भी कुछ सनातन सत्योंकी शोध इतने लम्बे कालसे हुई है कि जैसे जैसे काल व्यतीत होता जाता है वैसे वैसे उनकी प्रतीति दृढ़ होती जाती है। उस शोधमें सशोधन-परिवर्धनके लिए अवकाश नहीं है। परन्तु उसके क्षेत्रमें आनेवाले कुछ विषयोंमें भूल और अज्ञानके होनेकी संभावना अवश्य है। इस भूलकी शुद्धि और अज्ञात विषयोंकी शोध — यह तत्त्वज्ञानकी शुद्धि-वृद्धि है।

तत्त्वज्ञानके विषयमें एक दूसरा भी वहम फैला हुआ है, जिसके कारण सामान्य मनुष्य तत्त्वज्ञानीके विषयमें विचित्र भ्रान्त धारणाये रखते हैं और स्वयं तत्त्वज्ञानमें भी विचित्र कल्पनाएँ घुस जाती हैं। रसायनशास्त्री जब हीरे और कोयलेको एक तत्त्व कहता है, तब किसीको ऐसा नहीं लगता कि उसकी दृष्टिमें हीरा काला अथवा कोयला सफेद दिखाई देता होगा, अथवा वह हीरेको कोयलेके मूल्यमें खरीदने या बेचनेके लिए तैयार होगा। परन्तु जब तत्त्वज्ञानी कहता है कि जगत्का तत्त्व एक ही है अथवा जब यह कहता है कि दृश्य जगत्का स्वरूप माया या कल्पना है, तब सामान्य मनुष्य ऐसा मान लेते हैं कि उसे हीरा या कोयला एकसा ही दिखाई देता होगा अथवा उसे आखोके सामनेकी दीवाल दिखाई ही नहीं देती होगी। अलवत्ता, ऐसा खयाल पैदा करानेके लिए तत्त्वज्ञानकी निरूपण-पद्धति ही जिम्मेदार है, और ऐसा गलत खयाल पैदा हो सकता है, इसीलिए मैं कहता हूँ कि उसमें शुद्धि-वृद्धिकी गुजाइश है। वस्तुतः रसायनशास्त्री अपने गहरे अवलोकन, प्रयोग और विचारसे ऊपरसे अत्यंत भिन्न दिखाई देनेवाले हीरे और कोयलेके बीचकी वह एकरूपता देखता है, जो कि छिछली दृष्टिवाले साधारण मनुष्यको नहीं दिखाई देती। यही बात तत्त्वज्ञानके विषयमें भी है। रसायनशास्त्रीको मालूम होनेवाली हीरे और कोयलेकी एक-तत्त्वता काल्पनिक नहीं है, अथवा उसके शब्दों पर आप श्रद्धा रखें तभी उसे देख सकते हैं ऐसा भी नहीं है, वह आपको प्रयोगोंके द्वारा यह एकरूपता सिद्ध कर दिखाता है। यही पद्धति तत्त्वज्ञानके विषयमें भी है और होनी चाहिये। ऊपरी दृष्टिसे जिन धर्मोंकी शोष नहीं हो सकती उनकी शोष गहरे अवलोकनके द्वारा करना और इस अवलोकनके परिणामोंको पद्धतिपूर्वक बतलाना, इसीका नाम शास्त्र है। तत्त्वज्ञानके विषयमें यह नहीं समझा गया, इसीलिए श्रद्धाका विचित्र अर्थ किया गया है, और सबके अनुभवमें न आनेवाली और न आ सकनेवाली कितनी ही कल्पनाओंको श्रद्धाके विचित्र प्रयोगसे सिद्ध करनेका प्रयत्न हुआ है। ऐसी ऐसी जितनी बातें तत्त्वज्ञानमें मिल गई हैं, वे सब शास्त्र नहीं बल्कि (अधिकतर चित्ताकर्षक) कल्पनायें हैं।

हमारे यहा यह कहनेकी प्रथा है कि भौतिकशास्त्री और तत्त्वज्ञानके बीच उत्तर-दक्षिणके जैसा विरोध है। इसे मैं गलत मानता हूँ। दोनोंमें इतना ही भेद है कि भौतिकशास्त्र प्रकृतिके किसी एक बीचके स्थानसे विस्तारकी ओर अपना अन्वेषण करते हैं, जब कि तत्त्वज्ञान इस स्थानसे पीछे जाकर मूल तकका अन्वेषण करनेके लिए प्रयत्नशील रहता है। साख्य, वेदात, जैन चाहे जो दर्शन लीजिये; उनका विचार करने पर हमें मालूम होगा कि उन सबमें  $\frac{1}{8}$  भाग भौतिकशास्त्र (और आजकी वैज्ञानिक दृष्टिसे बहुत बार भ्रमात्मक भौतिकशास्त्र) है। तत्त्वज्ञानके साधकके एक हजार दिवसोंमें से ९९९ दिवस प्रकृतिको समझनेमें ही व्यतीत होते होंगे। यह अनिवार्य है। क्योंकि प्रकृतिको समझने बिना तत्त्वज्ञान समझनेमें नहीं आता, और प्रकृतिको समझनेमें जितनी भूल रहती है उतनी भूल तत्त्वज्ञानमें भी प्रविष्ट हुए बिना नहीं रहती। तत्त्वज्ञान एक काल्पनिक शास्त्र है, ऐसी मान्यता इन भूलोंके कारण ही पैदा हुई है।

अब आपका एक प्रश्न रहता है। भोगोंका — वासनाओंका — नियमन करना चाहिये या उनका उच्छेद करना चाहिये? यदि आप हीरेके विषयमें रासायनिक सत्य जानना चाहते हैं, तो क्या यह हो सकता है कि आप हीरेको रखनेका लोभ भी करे और सत्यकी गोध भी करे? आप हिमालयके शिखर पर भी पहुँचना चाहे और गीतसे वचना भी चाहे, यह भला कैसे हो सकता है? वीजका उपयोग न होने देना और फसलकी आशा करना, इन दोनोंका मेल कैसे बैठ सकता है? उसी प्रकार जीवन-संघी सत्यकी शोध तो करनी है, लेकिन उसके लिए जीवनको कसौटी पर नहीं चढाना है — भला यह कैसे बन सकता है? आपके भोग-विलास कायम रहे, कामनाएँ बढ़ती रहे और आपको जीवन-विषयक सत्य प्राप्त हो जाय — यह तो जीवनको प्रयोगशालामें रखनेका इनकार करके जीवनको समझनेका प्रयत्न करनेके बराबर है। किसी सामान्य भावनाको सिद्ध करना हो, तो भी जीवनके भोगकी तृष्णाको अकुशमें रखना पडता है। पैसा कमानेकी वृत्तिका पोषण करनेके लिए भी मनुष्य दूर दूरके प्रदेशोंकी यात्रा करता है, कुटुम्बसे



अलग होता है, धूप-छाह तथा भूख-प्यास सहन करता है, किफायत-गारी करता है और समयका पालन करता है। स्वातन्त्र्यके लिए मनुष्य जान-मालकी कुरवानी करता है; पातिव्रत्यकी भावनाको गिखर पर पहुचानेके लिए स्त्री चितामें जलकर मर जाती है। तब सारी विद्याओंसे अतिव्य गहन विद्या, जिस पर अविचल शान्तिका आवार है, सरलतासे कैसे प्राप्त हो सकती है? भौतिक विद्याओंका सगोचक सारा जीवन उनके लिए समर्पित कर देता है, तब कही जीवनके अन्तमें मुष्किलसे एक-दो अविचल नियमोंकी गोव वह कर पाता है। यदि तत्त्वज्ञानी जीवनको समझना चाहता हो, तो उसे कमसे कम इतना समर्पण तो करना ही चाहिये या नहीं? और जीवन कोई बाह्य पदार्थ नहीं है। उसमें हम जितने पूर्वाग्रहसे चिपके रहते हैं उतने ही तत्त्वज्ञानसे दूर रहते हैं। तत्त्वज्ञान जीवनके विकासके प्रश्नके साथ मजबूतीसे जुड़ा हुआ है। इन सब बातोंको हम खयालमें रखे, तो वासनाओंका अन्त लानेके निर्णय पर आये सिवा कोई चारा नहीं है। जीवन-विषयक सत्यकी प्राप्ति उत्तर ध्रुवकी गोव है। उत्तर ध्रुव ही एक व्येय है, वहा जाते हुए मुख मिलेगा, दुःख मिलेगा, जीवित लौटेंगे या बीचमें ही खप जाना होगा, यह विचार अप्रस्तुत है। इसी प्रकार जो मनुष्य सत्यकी प्राप्तिको ही अपना व्येय बनाता है, उसके लिए सत्यकी प्राप्तिके मार्गमें मुखानुभव होता है या दुःखानुभव होता है, आयुष्य बढ़ता है या घटना है, आनन्द होता है या गोक, ये विचार ही अप्रस्तुत हैं।

परन्तु वासनाओंका अन्त करनेका एक खास तरीका है। हाथ पर लगी हुई मिट्टीको जिस प्रकार हम झटक देते या वो डालते हैं, उसी प्रकार वासनाएँ झटकी या बोई नहीं जा सकती, अथवा जैसे पौधेको मूलमें से उखाडा जा सकता है, वैसे वासनाओंका उच्छेद नहीं हो सकता। परन्तु (जब साधुनका उपयोग नहीं होता था तब) - जिस प्रकार मिट्टीके तेलकी दुर्गन्ध निकालनेके लिए नागरवेलके पानको हाथ पर मलते थे, उसी प्रकार मलिन तथा स्वमुखकी ही वासनाओंको शुभ और परोपकारकी वासनाओंमें बदल देना चाहिये और ऐसी शुभ वासनाओंकी विवेकसे शुद्धि करनी चाहिये, तथा उनका इतना पोषण

करना चाहिये कि वे वासनाके रूपमें रहे ही नहीं, परन्तु केवल सात्त्विक प्रकृतिके रूपमें सहज गुण बन जाय। यही वासनाओका अन्त करनेका मार्ग हो सकता है।

इसलिए 'वासनाओका उच्छेद किया जाय' इन शब्दोंका प्रयोग मैं नहीं करता, परन्तु यह कहता हू कि वासनाओंकी उत्तरोत्तर शुद्धि की जाय। अशुभ वासनाओका शुभ वासनाओ द्वारा त्याग करना चाहिये और शुभ वासनाओको निर्मल करते जाना चाहिये। जिस प्रकार अत्यत महीन अजन आखमें खटकता नहीं है, जिस प्रकार फूलका सूक्ष्म पराग वातावरणको बिगाडता नहीं है, उसी प्रकार वासनाओका अत्यत निर्मल स्वरूप चित्त या जगत्के लिए अशातिकर नहीं होता। निर्वासनिकता और इस स्थितिके बीचमें कोई भेद नहीं है।

जीवन और जगत् दुःखरूप और मिथ्या है, ऐसा भी आपका पूर्वाग्रह बधा हुआ मालूम होता है। आपने यह बताया है कि बुद्धके चार आर्यसत्योंमें यह पहला आर्यसत्य है। मैं यह नहीं जानता। श्री कोसवीजीकी पुस्तको परसे मैंने इसे दूसरी तरहसे समझा है, और उसका जैसा अर्थ मैं करता हू वैसा ही 'बुद्ध और महावीर' पुस्तकमें समझाया गया है। वस्तुतः जीवन और जगत् दुःखरूप है या सुखरूप है, ऐसा एकान्तिक सिद्धान्त बनाना शक्य नहीं है। बौद्ध परिभाषामें कहू तो व्यक्त जीवनमें अनुकूल वेदनाएँ भी होती हैं और प्रतिकूल वेदनाएँ भी होती हैं। प्रतिकूल वेदनाएँ ही नहीं ऐसी स्थिति पर पहुँचना असंभव है। ऐसी वेदनाओंमें से कुछ नैसर्गिक कारणोंसे अनुकूल-प्रतिकूल लगती हैं, कुछ आग्रहपूर्वक पोषित रसवृत्तिकी कल्पनाओंके कारण ऐसी लगती हैं। अग्निके साथ चमडीका स्पर्श होता है तब जो प्रतिकूल वेदना होती है, वह नैसर्गिक कारणसे होती है। अपने माने हुए फैशनके अनुसार न सिया हुआ कुरता पहननेसे होनेवाली प्रतिकूल वेदना कल्पना-बलके कारण होती है। ये अंतिम दृष्टान्त हैं, परन्तु सब वेदनाओंके ऐसे दो विभाग किये जा सकते हैं। जहाँ तक भान है वहाँ तक नैसर्गिक वेदनाओंकी अनुकूलता-प्रतिकूलता मालूम हुए बिना नहीं रहती। उन्हें धैर्यसे सहन करना चाहिये और वे प्रतिकूल

हो तो उन्हें दूर करनेके उपाय करने चाहिये। कल्पनापोषित वेदनाओंसे होनेवाले सुख-दुःख केवल विवेक-विचारसे दूर हो जाते हैं।

यह मेरी विचारसरणी है। मैं नहीं कह सकता कि इससे आपका कितना समाधान होगा। जितना उपयोगी मालूम हो उतना आप इसमें से ले लीजिये।

२

## जीवनका अर्थ\*

स्वामी आनन्द एक आदमीका किस्सा कहते हैं :

एक गोरक्षा-प्रचारक थे। उन्हें जब कभी मौका मिलता, वे गायकी महिमा पर भाषण देते और अनोखी दलीले करते थे। उदाहरणके तौर पर, चूना सफेद क्यों है? क्योंकि गायका दूध सफेद है। वगुला सफेद क्यों है? क्योंकि गायका दूब सफेद है। खादी सफेद क्यों है? क्योंकि गायका दूध सफेद है। वगैरा वगैरा।

\* प्रख्यात अमेरिकन विद्वान विल डचूरेण्टने जगत्के कुछ समर्थ पुरुषोंसे नीचेके प्रश्न पूछे थे।

“इस मानव-जीवनका अर्थ क्या है? इस सारे संसारका फैलाव क्या निरर्थक नहीं मालूम होता?”

“ज्ञान-विज्ञानकी इतनी खोजे होनेके बाद भी मानव-सुखकी कही झाकी दिखाई नहीं देती है। तो ज्ञानके पीछे वेतहागा क्यों दौड़ा जाय?”

“इस मानव-जीवनका अंतिम तत्त्व क्या है? आपको काम करनेकी प्रेरणा किस बातसे मिलती है? किस चीजमें आपकी श्रद्धा है? क्या आपको धर्मका आधार मिलता है? आपकी शांति, सतोष और विश्राम किस पर निर्भर है? आप किसके आधार पर जीवनका यह महान आरम्भ-समारम्भ करते हैं?”

वम्बईके गुजराती साप्ताहिक ‘युगान्तर’ की प्रार्थनासे लेखक द्वारा इन प्रश्नोंका दिया गया उत्तर।

ये दलीले हमें कुछ फिरे हुए दिमागकी निशानी जैसी मालूम होंगी।

जीवनका क्या अर्थ है? इस सवालका जवाब देते समय ऐसी ही दलीले दी जानेका डर है। इसके सम्बन्धमे नीचे दी हुई एक प्रश्नोत्तरीकी कल्पना की जा सकती है।

प्र० — मानव-जीवनके विस्तारका क्या अर्थ है?

उ० — वही जो दूसरे सूक्ष्म कीटाणुओसे लेकर सिंह और हाथी तकके जीवनका है।

प्र० — उनके जीवनका क्या अर्थ है?

उ० — वही जो पृथ्वीकी उत्पत्तिका है।

प्र० — परन्तु उसका भी क्या अर्थ है?

उ० — समग्र ब्रह्माण्डका जो अर्थ है वही।

प्र० — परन्तु इस ब्रह्माण्डका सारा विस्तार किसलिए है?

उ० — कोई ऐसा मानता है कि यह सब भगवानकी लीला है; कोई ऐसा मानता है कि यह सब जो दिखाई देता है, वह केवल माया है, अज्ञानके कारण दिखाई देनेवाला भास है। कोई कहता है कि यह भगवानका विविध रूपोमे आविष्कार है।

प्र० — परन्तु इन सबमे सत्य क्या है? आप क्या मानते हैं? और यह लीला, माया, आविष्कार वगैरा जो भी हो किसलिए है?

उ० — यह विश्वकी आत्माका स्वभाव ही है।

प्र० — परन्तु उसकी आत्माका स्वभाव ऐसा क्यों है? इस स्वभावका प्रयोजन क्या है?

इस प्रकार अखूट प्रश्नमाला चलाते रहने पर भी सभव है कि हम जहा थे वही रहे।

क्योकि इस प्रश्नका सच्चा उत्तर यह है कि हम “जानते नहीं।”

परन्तु “जानते नहीं” इतना कहनेसे मनको तृप्ति नहीं होती। हम जिसे अनुभवसे नहीं जानते, उसके सम्बन्धमे कल्पना करनेको मन उतावला बनता है। “कुछ खुलासा नहीं दे सकते” ऐसा कहनेमे हमारे

स्वाभिमानको धक्का लगता है। फिर चतुर व्यक्ति विविध कल्पनाएं करके उनका उत्तर ढूँढते हैं। ऊपरकी प्रश्नोत्तरीमें अन्तिम उत्तर था, “यह आत्माका स्वभाव ही है।” वस्तुतः यह “जानते नहीं” का ही अनुवाद है। क्योंकि अन्तिम प्रश्नका उत्तर इतना ही दिया जा सकता है कि “स्वभावका अर्थ ही ऐसा गुण है, जो पदार्थके साथ अविच्छिन्न रूपसे जुड़ा हुआ हो।” गायके गलेमें झालर क्यों है? क्योंकि वह गाय है, झालर नहीं होती तो वह गाय नहीं कहलाती। उसी प्रकार पैदा होना और पैदा करना, फैलना-फैलाना, समेटना-सिमटना इत्यादि विषयके मूलमें रहे हुए तत्त्वका स्वभाव ही है। ऐसा उसका स्वभाव नहीं होता, तो उस तत्त्वका अस्तित्व ही क्या रह जाता?

मतलब यह है कि व्यक्तिका जीवन, मानव-जीवन, इतर जीवन या जड़ सृष्टि—सब कुछ विष्व-जीवनका एक अंश ही है, और वह उत्पत्ति, स्थिति, प्रलयके चक्रमे चलता रहता है, यह हमारा उसके विषयमें अनुभव है। यह चक्र यदि किसी हेतुसे चलता हो, तो उस हेतुके विषयमें हम निश्चयपूर्वक कुछ भी नहीं जानते। और हेतुको नहीं जाननेके कारण, उसके विषयमें कोई कल्पना करनेके बदले ऐसा कहना ज्यादा ठीक है कि वह उसका स्वभाव ही है।

मनुष्य उत्पन्न होते हैं, जीते हैं और मरते हैं। अपने जीवनकालमें वे समाजों और सम्यताओंको जन्म देते हैं, उनका विस्तार करते हैं और उन्हें समेट लेते हैं, अथवा उनकी उत्पत्ति, विस्तार और सकोचनके निमित्त बनते हैं। अंतमें वे स्वयं ही विलीन हो जाते हैं। इस प्रकार अनेक वार हो चुका है, ऐसा हमने इतिहास द्वारा सुना है। इस परसे “घानीका वैल सौ कोस चले फिर भी जहाका तहा” ऐसा अनेक वार लगता है। इस कारणसे यह प्रश्न उठा करता है कि आखिर इस सारे निर्माण और नाशका मतलब क्या है? इसके उत्तरके रूपमें निश्चित ज्ञान तो मिलता नहीं है, केवल कोई कल्पना उत्पन्न होती है। उससे कुछ व्यक्तियोंका चाहे तात्कालिक समाधान हो जाय, परन्तु अन्तिम समाधान नहीं होता। क्योंकि अन्तिम समाधान कल्पनासे नहीं बल्कि अनुभवसिद्ध ज्ञानसे होता है। और उसकी

शक्यता न हो तो वस्तुका स्वभाव तथा उस स्वभावके नियमोको जानकर उनके आधार पर जीवन-निर्माणके नियमोकी शोध करनेसे अतिम समाधान होता है।

\*

व्यक्ति स्वयं जीवनको निमंत्रित नहीं करता। कमसे कम उसे ऐसा करनेका स्मरण नहीं है। वह हमें बिना मागे मिलता है। और फिर भी, गायद ही कोई मृत्युको न्योता देना चाहता है। कुछ व्यक्ति क्षणिक आवेशमें भले ऐसा करे, परन्तु अधिकतर मनुष्य अनिच्छासे ही मरते हैं।

पुराणोमें लिखा है कि एक जमानेमें हजार या दो हजार या इससे भी अधिक वर्षोंकी सामान्य आयु थी। ये बातें सच्ची होंगी ऐसा मान ले, तो भी उस आयुका अंत तो आखिर आया ही। पांच हजार वर्ष तक जीवित रहनेवाले व्यक्ति भी अधिक जीवित रहनेकी इच्छा न रखते हो ऐसा निश्चयपूर्वक नहीं कहा जा सकता। कुछ व्यक्तियोंकी धनसे कदापि तृप्ति नहीं होती, परन्तु अमुक सीमाके बाद उससे संतुष्ट होनेवाले बहुतसे व्यक्ति मिलेंगे। परन्तु अधिक वर्षोंका जीवन न चाहनेवाले मनुष्य थोड़े ही होते हैं।

बिना मागे मिली हुई चीजको छोड़नेकी यदि इच्छा न हो, तो कहना चाहिये कि वह हमें मनपसंद वरदान ही लगती है। तब जीवन किसलिए है यह प्रश्न ही अप्रस्तुत हो जाता है। वह आपको अच्छा लगता है, इतना ही कहना पर्याप्त है। अच्छा न लगता हो तो उसे छोड़ देनेका मार्ग सबके लिए खुला है।

परन्तु जीवन हमें अच्छा लगता है, इसलिए वह सदैव टिका रहे ऐसा भी संभव नहीं है। कुछ मानव चिरजीव हैं, ऐसा कथाएं कहती हैं। परन्तु हम उनसे कभी मिले नहीं, या वे हमारे परिचितोंमें से किसीको मिले हों, ऐसा विश्वसनीय प्रमाण नहीं है। यह लेख पढ़नेवालोंमें से कोई चिरजीव रहनेकी आशा रखता होगा या नहीं, इसमें भी शका ही है। इसलिए यह बिना मागी भेट आखिर छोड़नी

ही पड़ेगी, ऐसा मानकर चलना चाहिये। रोग, घिसाई\* या हिंसासे नहीं, तो किसी दिन दुर्घटनासे ही उसे छोड़ना पड़ेगा। जिस जमीन पर हम खड़े हैं वही नष्ट हो जायगी, तो फिर हमारी तो बात ही क्या ?

अधिकसे अधिक मनुष्य इतनी ही खोज कर सकता है कि रोग, घिसाई या हिंसासे उसकी मृत्यु न हो। यह सिद्धि अभी सबके लिए सुलभ नहीं है। इसके विपरीत मनुष्य जिस प्रकारका जीवन जीता है वह ऐसा है, मानो रोग, घिसाई तथा मृत्यु दूसरो तक पहुँचानेका ही उसका उद्देश्य हो।

वस्तुतः जीवनका अर्थ क्या है, इस प्रश्नका काल्पनिक उत्तर पानेका व्यर्थ प्रयत्न करनेकी अपेक्षा जो एक मार्ग हमारे सामने खुला है उसीको अपनाना अधिक महत्वपूर्ण होगा। वह यह कि हम बिना मागे मिली हुई भेटके स्वरूपकी जाच करे, उसके अचल और चल नियम जाने और उसका अधिकसे अधिक तथा अच्छेसे अच्छा उपयोग करनेका तथा उस भेटकी अंतिम क्षण तक यथासंभव ताजी और नवीन रखनेका प्रयत्न करे।

नयी बुनी हुई चादरके साथ जीवनकी तुलना करके कबीर कहते हैं .

सो चादर सुर-नर-मुनि ओढी,  
ओढिके मैली कीनी चदरिया,  
दास कबीर जतनसे ओढी,  
ज्यौ की त्यौ धरि दीनी चदरिया।

\*

\* यहा बुढापेके बजाय घिसाई शब्द जान-बूझकर काममे लिया गया है। अधिक उमर हो जानेके फलस्वरूप होनेवाली घिसाई सृष्टिके नियमके अनुसार शायद अनिवार्य भी हो सकती है। वह बुढापेकी जरा या जर्जरता है। परन्तु भुखमरी, अत्यन्त परिश्रम, स्वच्छन्द या नियमहीन जीवन वगैराके कारण किसी भी उमरमे पैदा होनेवाली जर्जरता घिसाई कही जायगी।

मनुष्य बुद्धिमान होनेका घमण्ड करता है। परन्तु यह घमण्ड तो वैसा ही है जैसा दो वर्षका बालक माचिसकी पेटी जेबमें रखने और उसे सुलगानेका ज्ञान रखनेका घमण्ड करे। माचिसकी पेटी उसके पास है और वह माचिस जलाना जानता है, इसकी अपेक्षा ज्यादा महत्त्व इस बातका है कि माचिसका सही उपयोग करनेका विवेक उसमें है या नहीं। उसी तरह मनुष्य बुद्धि रखता है अर्थात् तरह तरहका वैज्ञानिक ज्ञान और युक्तिया जानता है और खोज सकता है, इसकी अपेक्षा उनका सही उपयोग करते आना अधिक महत्त्वपूर्ण है।

आज हम अपनी प्रगतिके लिए फूले नहीं समाते। देखते देखते विज्ञानका कितना विकास हो गया है और शीघ्रतासे होता जा रहा है। यहा तक कहा जाने लगा है कि पंद्रह मिनटमें सारी सृष्टिमें भयकर उथल-पुथल मचायी जा सके इस हद तक विज्ञानका विकास होगा। पुराणोंने भगवानकी महिमा गाते हुए कहा है कि “उसकी भ्रुकुटिके विलासमात्रसे ब्रह्माण्डोका प्रलय होता है।” यह सिद्धि आज मनुष्योके हाथमें आने लगी है। चंद्र और मंगल, गुरु और शनिके साथ सपर्क साधनेकी कला वैज्ञानिक शोध सकेगा, ऐसी उसे आशा होने लगी है। भोगसिद्धि और रोगके भी अनेक इलाज खोजे जा रहे हैं। हिंसा करने और उससे बचनेके भी नवीन नवीन मार्ग खोजे जा रहे हैं।

परन्तु रोग, घिसाई और हिंसाका जीवनमें स्थान ही न रहे, न खुदको इनकी छूत लगे और न दूसरोको—इस प्रकारके जीवनके नियमोको ढूढने और उनके अनुकूल सस्कृतिको विकसित करनेकी बुद्धि अभी तक खोजी नहीं जा सकी है।

जीवन किसलिए मिला है, यह हम जानते नहीं। परन्तु जीवनके साथ जीवित रहनेकी वासना भी मिली है, इतना ही अनुभवपूर्वक हम जानते हैं। यह भी कहा जा सकता है कि जीवनकी अभिलाषाके साथ कमसे कम पाच दूसरी भेटोका भी मनुष्यको अनुभव होता है। वे हैं जिज्ञासा, कल्पनाशीलता, सर्जकता, सकल्प और श्रद्धामय आशा।



प्राणीमात्रको विना मागे जीवनकी भेंट मिली है, मनुष्यको जीवनके साथ ये अतिरिक्त भेंटें मिली हैं। ये भेंटें भी विना मागी मिली हैं, और ये किसलिए मिली हैं यह निश्चित रूपसे नहीं कहा जा सकता। अतः इतना ही कहा जा सकता है कि ये भेंटें मनुष्यत्वके स्वभावभूत अंग हैं।

जीवनकी तरह यह विना मागी पूजा भी स्थूल रूपमें अनन्त नहीं है। उसका भी नाश होता है। इसलिए उसका अर्थ और प्रयोजन ढूँढनेकी अपेक्षा नाश होनेके पहले ही उसका अच्छेसे अच्छा उपयोग कर लेनेकी और उससे अधिकसे अधिक सतोप देनेवाला लाभ प्राप्त कर लेनेकी बुद्धिमत्ताका विकास करना, उसके अनुकूल परिस्थिति निर्माण करना और हो सके तो दूसरोको भी उसका मार्ग दिखाना ज्यादा महत्त्वकी बात है।

इतना तो निश्चित रूपसे कहा जा सकता है कि इन पांच प्रकारकी शक्तियोंको अनियंत्रित रूपसे वहनेके लिए खुली छोड़ देना मानवकी मुख-गाति या उसके सतोपका सही उपाय नहीं है। इसलिए सयमकी तो आवश्यकता होगी ही। जिज्ञासा, कल्पनाशीलता, सर्जकता, सकल्प और आशा तथा उनके परिणामस्वरूप उत्पन्न होनेवाले भोगों और प्रवृत्तियों पर सयम रखना आवश्यक होगा।

सयम आवश्यक है, इसलिए विवेक आवश्यक है। किसी निश्चित नापसे क्या योग्य है और क्या अयोग्य है, इसकी परीक्षा और पसंदगी करनेकी शक्ति होना जरूरी है।

और, सयम तथा विवेककी जरूरत है, इसलिए हमारी की हुई परीक्षा और पसंदगीके मुताबिक व्यवहार करनेकी आदतें डालना जरूरी है। केवल बुद्धिसे समझ लेनेसे काम नहीं चलेगा।

आदतें डालने-डलवानेमें मेहनत करनी होगी, सब कुछ सरलतासे नहीं हो सकेगा। जैसे जैसे आयु बढ़ेगी वैसे वैसे यह करना अधिक कठिन होता जायगा। समझके अनुसार आचरण न कर सकनेकी दुर्बलता पद-पद्म पर खटकती रहेगी और वह कभी भी शांति तथा सतोपका अनुभव नहीं होने देगी।

इसलिए सयम और विवेकपूर्वक जीवन जीनेकी आदत डालनेकी मेहनत शुरूसे ही करनी और करानी चाहिये; इसे जीवनका आधारभूत नियम कहा जा सकता है। यह परिश्रम कठोर न मालूम हो ऐसे तरीके खोजनेका प्रयास भले ही किया जाय, परन्तु कठोर मालूम होने पर भी उसे करना तो होगा ही, दूसरा कोई उपाय नहीं।

\*

हमने ऊपर देखा कि साधारण तौर पर मनुष्य जीना ही चाहता है, मरना नहीं चाहता। फिर भी मनुष्य इस प्रकार आचरण करता दिखाई देता है, मानो रोग, घिसाई और हिंसाको अपने लिए न्योतना और दूसरो तक पहुंचाना ही मानव-जीवनका उद्देश्य हो।

‘आत्मवत् सर्वभूतेषु’ — ऐसा आचरणका नियम बताया जाता है, परन्तु कभी कभी यह नियम बहुत मार्गदर्शक नहीं होता।

व्यसनका सेवन करनेवाला दूसरोको भी व्यसनकी छूत लगानेका प्रयत्न करता है, और प्रेमसे करता है। वह दूसरोको अपने जैसा बनाना जाननेवाला तो जरूर कहा जा सकता है। परन्तु उसका यह काम रोग और घिसाईको दूर रखनेवाला नहीं है।

इसलिए ‘समाजके हितके लिए’ अर्थात् दूसरोको रोग, घिसाई और चोट न पहुंचे इस दृष्टिसे आचरण करनेका नियम होना चाहिये।

रोग और घिसाई होनेके बाद उन्हे सुधारनेके इलाज ढूढना आवश्यक हो सकता है, परन्तु इससे भी अधिक महत्त्वकी बात यह है कि उनका निर्माण ही न होने दिया जाय। यही बात हिंसाके सम्बन्धमे है।

परन्तु हम तो उनका निर्माण करनेके पीछे ही रात-दिन लगे रहते हैं। उसे ही हम विज्ञान और सम्यता मान बैठे हैं। एक ओर हम अधिकसे अधिक आनन्दके उपभोगके लिए व्यर्थ प्रयत्न करते हैं, उसके लिए चाहे जितनी मारकाट मचाते हैं, और दूसरी ओर कालके मुखमे दौडते जाते हैं और दूसरोको भी वेगसे उसी ओर धकेलते हैं। ऐसी हालतमे किसी दिन जीवनमे निराशा ही निराशा दिखाई दे और जीवन निरर्थक लगे तो आश्चर्य क्या ?

\*

जीवन किसलिए है, इसका निश्चय उत्तर तो जब मिलना होगा तब मिलेगा। पर उसे सतोषकारक बनानेका नियम है “सामनेवाले जीवके हितके लिए जीना”। अर्थात् भोगमें सयम रखना, भोगप्राप्तिके साधन प्राप्त करनेमें सामनेवाले जीवके हितको हानि न पहुंचे ऐसा सदाचार पालना, रोग, घिसाई और हिंसाके कारण दूर करनेवाले विज्ञानका विकास करना, इत्यादि।

और, सतोषके लिए मनमें यह बात भी दृढतासे बैठा लेना आवश्यक है कि इस विन-मागे जीवनका अंत आवेगा ही। वह भी अनसोचा और कदाचित् विन-मागा होगा। उसके लिए सदैव तैयार रहना और सामनेवाले प्राणीके हितके लिए हसते हसते मृत्युके सामने जाकर भी उसका आर्लिगन करना सीखना चाहिये।

यदि हम यह सब समझ सके और उसे जीवनमें उतार सके, तो जीवन किसलिए मिलता है, टिकता है और नष्ट होता है तथा वह किसा दिशामें जा रहा है, इसकी कल्पना करनेका बहुत कुतूहल भी नहीं रह जायगा। पृथ्वी यह नहीं पूछती कि मैं किसलिए सूर्यके चारों ओर फिरती ही रहती हूँ। गुलाब और पारिजात पूछते नहीं कि किसलिए हमें प्रातः काल होने पर खिलना, सुगंध फैलाना और सध्या होते समय कुम्हला जाना पडता है। चिडिया पूछती नहीं कि किसलिए हमें घोंसले वाधना, अण्डे रखना और उन्हें सेना तथा बच्चोंके पख आने पर उन्हें छोड़ देना होता है। इसी प्रकार हमें भी यह पूछनेकी आवश्यकता नहीं है कि किसलिए हमें जीवित रहना चाहिये, समाज-रचना करनी चाहिये, सस्कृतिया विकसित करनी चाहिये, बलिदान देने चाहिये और नीति-नियमोंकी रक्षा करनी चाहिये। अपना अपना कर्म निरन्तर करनेमें ही प्राणीमात्र सतोषका अनुभव करता है।

## संसारमें रस\*

“अन्तवन्त इमे देहा नित्यस्योक्ता शरीरिणः।

अनाशिनोऽप्रमेयस्य . . . . . ॥”<sup>१</sup> (गीता २-१८)

“नाऽहं जातो जन्ममृत्यू कुतो मे?

नाऽह चित्त शोकमोही कुतो मे?”<sup>२</sup>

(शकराचार्य, आत्मपञ्चक-६)

अर्थात् आत्मा अजर-अमर है, तथा एक ही अमर आत्माके ये सब शरीर हैं, और मेरा स्वरूप वह आत्मा है, शरीर नहीं। ऐसा उपदेश देने पर भी ये ही ग्रन्थ या इनके जैसे दूसरे ग्रन्थ यह भी कहते हैं

\* गुजराती ‘जीवन-शोधन’ की पहली आवृत्ति ई० स० १९२९ में प्रकाशित हुई, उसके पहले उसका ‘मरणोत्तर स्थिति’ नामक प्रकरण लिखा गया था। प्रकरण ३, ४ और ५ में आये हुए विचार सर्वप्रथम १९४२ में मुझे सूझे थे और उन्हें मैंने दो लेखोमें विकसित किया था। इन प्रकरणोमें उन दो लेखोका बहुतसा भाग आया है, साथ ही इस विचारका अधिक विकास भी हुआ है। ‘जीवन-शोधन’ में और इन लेखोमें मृत्युके विषयमें ही विचार किया जाने पर भी दोनोमें भिन्न-भिन्न दृष्टिसे विचार किया गया है। यह वाचकको पढ़ते ही मालूम हो जायगा।

१. नित्य, अविनाशी और अप्रमेय आत्माके ये सब देह नाशवत बताये गये हैं।

२. मैंने कभी जन्म ही नहीं पाया, तो मुझे जन्म-मृत्यु कैसे हो? मैं चित्त नहीं हूँ, तो मुझे शोक-मोह कैसे हो?

“जन्म-मृत्यु-जरा-व्याधि-दुःख-दोषानुदर्शनम् । . .

“एतज्ज्ञानमिति प्रोक्तमज्ञान यदतोऽन्यथा ॥”<sup>\*</sup>

(गीता १३-८, ११)

“पुनरपि जननं, पुनरपि मरणं, पुनरपि जननी जठरे गयनम् ।”

(गकराचार्य, चर्पटपञ्जरिका, स्तोत्र-८)

(पुन. पुनः जन्म, पुनः पुनः मृत्यु और पुन पुन माताके उदरमे गर्भवास ।)

ये विचार केवल हिन्दू धर्ममें ही नहीं हैं। सभी धर्मोंके सतोंने संसारके प्रति वैराग्य पैदा करनेके लिए मृत्युरूपी अवग्य होनेवाली घटनाका उपयोग कर लिया है।

“जावु जरूर मरी, मेलीने सर्वे जावु जरूर मरी।”<sup>१</sup>

(निष्कुलानन्द)

“कर प्रभु सगाथे दृढ प्रीतडी रे, मरी जावु मेली घनमाल,  
अतकाळे सगु नही कोईनु रे।”<sup>२</sup>

(देवानन्द)

“आ तनरग पतग सरीखो जाता वार न लागे जी।”<sup>३</sup>

(ब्रह्मानन्द)

“इस तन-घनकी कान वडाई, देखत नैनोमे मिट्टी मिलायी,  
अपने खातर महल बनाया,

<sup>\*</sup> जन्म, मृत्यु, जरा, व्याधि और दुःखादि दोषोका ठीक अवलोकन — यह ज्ञान है। इससे विपरीत अज्ञान है।

१ मरना तो अवग्य होगा, सब कुछ यही रखकर मरना अवश्य होगा।

२ हे मनुष्य, तू प्रभुके साथ दृढ प्रीति कर। सब घन-माल छोड़कर तुझे मरना ही होगा। अन्तकाल आयेगा तब सगे-सम्बन्धी कोई काम नहीं आयेंगे।

३ इस शरीरका रग पतिंगे जैसा क्षणभरमें नाश हो जानेवाला है।

आप ही जाकर जगल सोया;  
कहत 'कबीरा' सुनो मेरे गुनिया,  
आप मुए पीछे डूब गई दुनिया।”

“ऐ मुसाफिर कूचका सामान कर,  
इस जहामे है बसेरा चन्द रोज,  
याद कर तू ऐ 'नजीर' कबरोके रोज  
जिन्दगीका है भरोसा चन्द रोज।”

“मिट्टी ओढावन, मिट्टी बिछावन,  
मिट्टीमे मिल जाना होगा।” (कमाल)

इस तरह सैकड़ों सन्तोंके ऐसे सैकड़ों उद्गार यहाँ दिये जा सकते हैं। मेरी अपनी मनोवृत्ति भी इससे भिन्न प्रकारकी नहीं थी। मनुष्य मृत्यु-पर्यंत ससारके कामोंमें दिलचस्पी लेता रहे, यह मुझे ठीक नहीं लगता था। ऐसा लगा करता था कि इसमें अज्ञान तो है ही। हमें ऐसा खयाल बना रहता था कि जिस तरह होशियार मुसाफिर रेलगाडीके आनेसे पहले ही अपना सारा सामान तैयार रखता है, उसी तरह मृत्यु अभी आनेवाली है ऐसा मानकर मनुष्यको अपना कामकाज समेट कर रखना चाहिये। मेरी ऐसी कुछ मनोवृत्ति बन गई थी कि जीवनके आखिरी दिनोंमें ससारके कामोंसे हट जाना चाहिये, नई जवाबदारियाँ नहीं लेनी चाहिये और निवृत्ति लेकर शांत बैठ जाना चाहिये।

दूसरी तरफ, बहुतसे मनुष्योंके जीवनको ध्यानसे देखने पर ऐसा भी अनुभव हुआ है कि जैसे जैसे मनुष्यकी उमर बढ़ती जाती है, वैसे वैसे उसकी ज्यादा जीनेकी अभिलाषा और ससार-विषयक चिन्ता घटनेके बजाय बढ़ती जाती है। पच्चीस वर्षकी उमरमें निश्चयपूर्वक यह कहनेवाले कि पचास या पचपन वर्षकी उमरमें निवृत्त हो जाना चाहिये अथवा ज्यादा वर्षों तक जीना ठीक नहीं है और पचास-पचपन वर्षके मनुष्यको 'बूढ़ा' या 'बुढ़िया' कहनेवाले लोग जब खुद इस उमरमें पहुँच जाते हैं, तब कुछ वर्ष और जीनेकी इच्छा रखते हैं और कोई उन्हें वृद्ध कहता है तो नाराज होते हैं। और यह इच्छा उमरके साथ बढ़ती ही जाती है। यह वृत्ति केवल अज्ञानी व्यक्तिकी ही होती है

ऐसा भी नहीं। ससारको अच्छी तरह 'माया', 'स्वप्न', 'मिथ्या' समझनेवालोकी भी होती है। शरीरकी अगवृत्तिके कारण भले ससारसे निवृत्त होना पड़े या मरना पड़े, परन्तु वह अच्छा नहीं लगता। सौ वर्ष तक जीवित रहनेकी इच्छा चालीसवें वर्षमें जितनी तीव्र होती है, उसकी अपेक्षा ८० वें वर्षमें ज्यादा तीव्र होती है। मरनेके बाद अपनी प्रवृत्तियोंकी और अपनी रची हुई 'माया'की व्यवस्था किस प्रकार होनी चाहिये, इस विषयमें भी उनके आग्रह और अभिलाषाएँ होती हैं। अत्यन्त पिछड़े हुए आदिवासीसे लेकर अतिशय विद्वान् तत्त्वज्ञानी तक किसीका भी जीवन देखिये, हरएकके मनमें अपने शरीरके नाशके बाद रहनेवाले इस जगत्के लिए कुछ न कुछ रस दिखाई देता है। एक व्यक्ति सततिके द्वारा अपनी जीवन-परम्परा चालू रखना चाहता है। (सततिका अर्थ ही विस्तार होता है।) दूसरा अपनी खुदकी सतानके अभावमें किसीको दत्तक लेकर सतानका सतोष प्राप्त करनेकी कोशिश करता है। तीसरा दान-धर्मादिसे अपनेको अमर करना चाहता है। चौथा अपने ग्रंथों और कला द्वारा, पाचवा अपने वीर कर्मों द्वारा तथा छठा ऐसी सस्थाएँ स्थापित करके अपनेको अमर बनाना चाहता है, जो मृत्युके बाद ससारमें प्रकाश और आश्वासन फैलानेका काम करे। सातवा अपने उपदेशों द्वारा ऐसी सभी प्रवृत्तियोंको अज्ञान-युक्त और जगत्को मृगजलके समान झूठा समझाता तो है, परन्तु वह भी इसी ससारमें इन्हीं सिद्धान्तोंका पीढी दर पीढी बराबर प्रचार होता रहे इसके लिए सम्प्रदाय स्थापित कर जाता है। इस बारेमें हिन्दू, मुसलमान, ईसाई, पारसी, आस्तिक, नास्तिक, गोरा, काला, पीला, लाल, कोई भी अपवाद नहीं है। जानियोंने साधना और कामना कर करके इस रसका नाग करनेकी कोशिश की है। परन्तु जिन्होंने बहुत प्रखर साधना की है, वे ही अपने पीछे अधिक कीर्ति या सम्प्रदाय या शिष्य छोड़ गये हैं।

ऐसा विरोध क्यों है? धर्म और तत्त्वज्ञानकी सामान्य मान्यताएँ इसका सतोषकारक उत्तर नहीं दे सकती। जिस तरह हम साधारण तौर पर जगत्के धर्मों और तत्त्वज्ञानको समझते हैं, उस परसे हमने ऐसा माना है कि शरीर तो मरता है और मरने ही वाला है, परन्तु

हरएकका जीवात्मा अर्थात् व्यक्तित्व अमर है। हिन्दू धर्मके अनुसार वह अमर जीवात्मा पुन जन्म और पुन मृत्युके चक्रमे पडता है। उसकी मोक्षरूपी एक अवधि है जरूर; परन्तु वह तो 'किसी सिद्ध यति' के लिए ही है। अहिन्दू धर्मके अनुसार उस अमर जीवात्माको शरीरके नाशके बाद कयामतकी राह देखते हुए कब्ररमे वास करना पडता है। परन्तु दोनोमे से एक भी मान्यता ऐसी कोई आशा नहीं दिलाती कि वह जीवात्मा जिस ससारमे शरीर धारण करके रहता था, उस ससारके साथ वह अवश्य किसी तरह जुडा रहेगा। पुनर्जन्मकी मान्यताके अनुसार तो मरनेवालेका पहला निवास प्रेतलोक या स्वर्गलोक या नरकमे होता है, और बादमें अपने कर्मनुसार वह किस अच्छी या बुरी योनिमे जन्म लेगा यह कहा नहीं जा सकता। वह कीटाणुसे लेकर ब्रह्मा तक चाहे जिस योनिमे पैदा हो सकता है। परन्तु अपने परिचित संसारके साथ उसका सम्बन्ध बना रहेगा, इसका उसे बिलकुल विश्वास नहीं होता।

इस तरह जीवात्माका व्यक्तित्व अमर है, इस सिद्धान्तसे जीवात्माका मृत्युके बाद इस ससारके लिए जो रस रहता है उसका खुलासा नहीं मिलता। और यह रस तो सबमे किसी न किसी रूपमे दिखता ही है।

इसके लिए हमे मनुष्यकी चित्त-शक्तिका अधिक गहरा अभ्यास करना होगा। हम आत्मा या परमात्माका स्वरूप बराबर समझने-समझानेके काबिल हो या न हो, मनुष्यका चित्त (मन और वृद्धि) तो सबके परिचयकी वस्तु है। जैसे जैसे उसका विकास होता है वैसे वैसे उसके रसो और कामोमे कैसा फर्क पडता जाता है, यह हम देख सकते हैं। मनुष्य विकसित होकर बाल्यावस्थासे तारुण्यमें आता है तब कैसा फर्क पडता है और सकुचिततामे से विशालताकी तरफ जाता है तब कैसा फर्क पडता है, उसे हम समझ सकते हैं। उस परसे हम देख सकते हैं कि मनुष्यको अपने शरीर पर चाहे जितना मोह हो, उसे बलवान, सुखी और दीर्घायु बनानेके लिए वह चाहे जितना प्रयत्न करे, तो भी जैसे जैसे उसकी दृष्टि (वृद्धि) और रस (मन) खिलते जाते हैं और विशाल होते जाते हैं, वैसे वैसे उसे मानो



यह लगता जाता है कि उसका यह प्राणवान शरीर ही उसका जीवन नहीं है, परन्तु समग्र सृष्टिका जितना अन्न वह अपना बना सकता है वह सब मानो उसका अपना ही जीवन है, शरीर पैदा होते हैं और मरते हैं, उसी तरह उसका शरीर भी कभी मरेगा, परन्तु जगत् तो चलता ही रहेगा और उसके जिस अंशमें उसका ममत्व है वह अंश भी कायम रहेगा। उसके मन तथा बुद्धिके विकास और शुद्धिके अनुसार यह अन्न देश, काल तथा गुणके अधिक भागमें व्योप्त होता है; अर्थात् अपने शरीरसे ज्यादा बड़े भागके साथ उसकी आत्मीयता होती है, वह ज्यादा लम्बी निगाहसे देखता है और अधिक ऊँचे तथा विविध गुणोका खयाल करता है। और इस विकासके प्रमाणमें ही वह अपने शरीर या सुखके लिए जो कुछ करता है, उसकी अपेक्षा अपने पीछे रहनेवाले जगत्के सुखके लिए अधिक मोह रखता है। और उसका यह मोह इतना बलवान हो जाता है कि मौका आने पर वह उसे अपने व्यक्तिगत सुखोका और शरीरका भी बलिदान करनेकी शक्ति देता है।

कभी कभी मनुष्य अपने जीवनकी मर्यादा अपनी शारीरिक आयु तक ही बाधता जरूर है। परन्तु बुद्धिका विकास होनेके बाद कोई भी मनुष्य जीवनको हमेशा उतनी ही मर्यादामें बंधा हुआ नहीं समझता। शास्त्रोके आधार पर वह स्वर्ग, नरक, मोक्ष इत्यादि परलोकोंमें श्रद्धा रखता है तथा वहाँ अपने अलग अस्तित्वको टिका हुआ देखनेकी श्रद्धा भी रखता है। उसी तरह स्वप्न, निद्रा, मूर्छा इत्यादि शारीरिक अवस्थाओंके भेदके कारण संसारको मिथ्या, माया, इन्द्रजाल, भासमात्र आदि माननेका प्रयत्न करता है। कभी योगाभ्यास करके समाधिमें भी लीन होता है। परन्तु जाग्रत जीवनमें अनुभव किये जानेवाले विश्वव्यापी जीवनको अपने जीवनकालमें — और चित्तभ्रम न हुआ हो तो सदाके लिए — भूल जानेमें वह कभी सफल नहीं होता। यह व्यापक जीवन-सम्बन्धी उसकी दृष्टि अल्प हो सकती है; परन्तु शरीरसे परे और शरीरके पीछे रहनेवाले संसारमें वह फँसे बिना नहीं रहती। भले संसार क्षण-क्षणमें बदलता रहता हो, फिर भी जिस तरह नदीके पानी, किनारों, बहावके वेग और मार्गके सदैव बदलते रहने पर भी

उस प्रवाहकी अखण्डितताकी प्रतीति और रस बना रहता है, उसी तरह सदैव बदलते रहनेवाले ससारमें भी वह प्रवाहकी अखण्डता देखता है और उस कारणसे ससारमें उसका रस मिट नहीं सकता । ऐसा हो सकता है कि अपने ससारकी मर्यादा और उसके हिताहितका विचार करनेकी उसकी शक्ति अल्प हो और उसके रस अशुद्ध हो, और इससे वह एक छोटेसे क्षेत्रको ही सारी दुनिया तथा अल्प हितको ही समग्र हित मान ले । अल्पता और अशुद्धिके ये दोष ज्ञान और योग्य शिक्षा द्वारा तथा अनुकूल परिस्थिति पैदा करनेसे कम होते हैं । परन्तु मनुष्यत्वका विकास इस रसका नाश करनेके प्रयत्नमें नहीं, बल्कि उसका उचित पोषण करनेमें है ।

४

### जीवनमें मृत्युका स्थान

“अविनाशी तु तद्विद्धि येन सर्वमिदं ततम् ।  
विनाशमव्ययस्यास्य न कश्चित्कर्तुमर्हति ॥”

— जिससे यह अखिल जगत व्याप्त है, उसे तू अविनाशी जान । इस अव्ययका नाश करनेमें कोई समर्थ नहीं है ।

“न जायते म्रियते वा कदाचित्  
नाय भूत्वा भविता वा न भूय ।  
अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो  
न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥”

— यह कभी जन्मता नहीं है, कभी मरता नहीं है । यह था और भविष्यमें नहीं होगा ऐसा भी नहीं है । इसलिए यह अजन्मा है, नित्य है, शाश्वत है, पुरातन है । शरीरका नाश होनेसे इसका नाश नहीं होता ।

“अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमव्यानि भारत ।  
अव्यक्तनिवनान्येव तत्र का परिदेवना ॥”

— हे भारत, भूतमात्रकी जन्मसे पहलेकी और मृत्युके वादकी अवस्था देखी नहीं जा सकती; वह अव्यक्त है, बीचकी ही स्थिति व्यक्त होती है। इसमें चिन्ताका क्या कारण है?

“देही नित्यमव्योस्यं देहे सर्वस्य भारत।

तस्मात्सर्वाणि भूतानि न त्व गोचितुमर्हसि ॥”

— हे भारत, सबकी देहमें विद्यमान यह देहधारी आत्मा नित्य अवध्य है, इसलिए मृतमात्रके विषयमें तुझे शोक करना उचित नहीं है।

(गीता २-१७, २०, २८, ३०)

विश्वके विस्तार और क्षण-क्षणके सर्जन-विनाशमें दिखायी देने-वाला व्यापक जीवन शारीरिक जीवनके जितना ही जीवनका महत्त्वपूर्ण रूप है। यह व्यापक जीवन जिस तरह किसी शरीरके धारण, पोषण तथा चित्तके विकास द्वारा प्रभावित होता है, उसी तरह वह नाशके द्वारा भी प्रभावित होता है। उदाहरणके लिए, असाध्य रोग बुढ़ापा या पागलपनसे निकम्मा बना हुआ शरीर केवल उसके धारण करने-वालेको ही भाररूप नहीं होता है; परन्तु उसके आसपास फैले हुए जीवनके रास्तेको भी रोकता है। उसकी मौतसे थोड़ी देरके लिए खेद होता है या बनाई हुई कुछ योजनाएँ विगड जाती हैं परन्तु परिणाममें मृत्यु खुद मरनेवालेके लिए तथा आसपासके जीवनके लिए सहायक और आगेके विकासके लिए एक आवश्यक घटनाके समान ही होती है। जब अनिच्छासे अथवा तथाकथित 'कुदरती कारणोंसे' मौत होती है तब भी ऐसा ही होता है। बलात्कारसे होनेवाली मौतके नतीजे इससे भी ज्यादा स्पष्ट दिखायी देनेवाले होते हैं। ऐसा न होता तो कभी खून या लडाई करनेकी वृत्ति ही मानवमें पैदा न होती। जीवित प्राणियोंको मारा जाता है, क्योंकि मारनेवालाका यह सही या गलत खयाल होता है कि मरनेवालेके देह-धारणकी अपेक्षा उसके देहनाशसे पीछे रहनेवालाका जीवन — अर्थात् व्यापक जीवन — अधिक अच्छी तरहसे विकसित होगा। यह सहज ही समझमें आनेवाली बात है। उदाहरणके लिए, मौत खुद एक रोज घटनेवाली घटना है, फिर भी यदि किसी सयोगसे एकाव महायुद्धके किसी मुख्य पात्रकी मौत

हो जाय, तो उस युद्धमें हुई सभी मौतोंका विशाल जीवन पर जो एक-त्रित असर होता है उसकी अपेक्षा भी इस मौतका असर बढ जाता है। इसी तरहसे अपनी इच्छासे की गई या स्वीकारी हुई मौत भी जीवन-कालमें उन प्राणियोंके द्वारा की हुई प्रवृत्तियोंकी तरह ही व्यापक जीवनको विकसित करनेमें या उसे ऊपर उठानेमें बलवान साधन बन सकती है। कुछ ऐसे प्रसंगोंकी भी कल्पना की जा सकती है, जब जीवित प्राणियोंकी अत्यन्त बुद्धिपूर्ण और तीव्र प्रवृत्तिकी अपेक्षा उनकी मौतका बल ज्यादा प्रभावशाली होता है। यदि ऐसा अनुभव न होता हो तो शहीद बननेका किसीमें उत्साह या श्रद्धा ही पैदा न हो। ऐसा लगता है कि ऐसे प्रसंग पर होनेवाली मौत जीवनकी किसी प्रकारकी गुप्त अथवा रुकी हुई शक्तिको प्रगट या मुक्त करती है। वह शक्ति देह-धारणकी अवधिमें सारे प्रयत्न करने पर भी सफल नहीं हो सकती थी। परन्तु देह छूट जानेके बाद थोड़े ही समयमें वह जीवनकी प्रगतिको रोकनेवाली बाधाको दूर कर देती है।

प्राणी मृत्युको जीवनका शत्रु ही समझता है। परन्तु जीवनका अनुभव हरएकको धीरे धीरे समझाता है कि मृत्यु जीवनका मित्र भी है। योग्य समयमें मृत्यु न हो तो वह प्राणी अपने-आपको तथा दूसरोंको अप्रिय लगने लगता है और भाररूप हो जाता है तथा दूसरोंके विकासमें बाधक भी होता है। बहुत थोड़े आदमी ऐसे भाग्यशाली होते हैं, जो अपनी उपयोगिता पूरी होते ही तुरन्त चले जाते हैं। परन्तु मृत्युकी यह सेवा उसकी घटनाके समय ध्यानमें नहीं आती। इसलिए प्रियजनों पर उस समय तो शोककी छाया फैल जाती है। परन्तु धीरे धीरे यह अनुभव होता जाता है कि मौतने जो काम किया, वह दस वर्षके अधिक जीवनसे भी गायब नहीं हो पाता। विशाल जीवनको उन्नत करनेके लिए मौत कितनी जबरदस्त शक्ति निर्माण कर सकती है, इसके दृष्टान्तके तौर पर हजरत ईसा और उनके पहले शिष्योंके, कुछ सिक्ख गुरुओंके तथा साधु टेलेमैक्सके आत्म-बलिदान प्रस्तुत किये जा सकते हैं। इन सबने मानव-जीवनका प्रवाह बहुत ज्यादा बदल डाला है।

इस तरह तटस्थतासे विचार करने पर मृत्यु जीवित दशाकी तरह ही जीवनको विकसित करनेवाली मालूम होती है। जब किसीको ऐसा साफ मालूम हो जाय कि किसी कारणसे मेरी प्राणशक्ति प्रभावशाली ढंगसे काम नहीं कर सकती अथवा आसपासके जीवनमें योग्य शक्तिका निर्माण करनेमें निष्फल रहती है और जीवनकी उन्नतिके लिए वैसी शक्तिका निर्माण होना जरूरी है, तब स्वेच्छासे मृत्युको निमंत्रण देना उसका कर्तव्य हो सकता है। मोक्ष अथवा स्वर्गप्राप्ति जैसे किसी व्यक्तिगत लाभकी दृष्टिसे यह कदम उठानेकी जरूरत नहीं है, अथवा नहीं होनी चाहिये। फोड़े पर नश्वर लगानेकी शारीरिक शस्त्र-क्रियाकी तरह ही इसका निश्चय होना चाहिये। व्यापक जीवनके साथ अत्यंत आत्मीयताका अनुभव हो तभी ऐसा निश्चय हो सकता है।

यह निश्चय हो जाय तभी ऐसी स्थिति आ सकती है कि—

“गतासूनगतासूश्च नानुशोचन्ति पंडिताः ॥”<sup>१</sup>

(गीता २-११)

और

“एषा ब्राह्मी स्थिति पार्थ नैना प्राप्य विमुह्यति ।

स्थित्वास्याम् अन्तकालेऽपि ब्रह्मनिर्वाणमृच्छति ॥”<sup>२</sup>

(गीता २-७२)

१. पंडितजन मृत और जीवितोका शोक नहीं करते ।

२. हे पार्थ, ब्रह्मको पहचाननेवालेकी स्थिति ऐसी होती है। उसे पाने पर फिर वह मोहके बश नहीं होता और यदि मृत्युकालमें भी ऐसी ही स्थिति बनी रहे तो वह ब्रह्मनिर्वाण प्राप्त करता है।

## मृत्यु पर जीत

अब सोचने योग्य प्रश्न यह है कि यदि मृत्यु भी जीवनका ही एक रचनात्मक बल और जीवनको विकसित करनेवाला साधन हो और किसी प्राणीने अपनी मृत्यु कभी देखी ही नहीं यह बात सत्य हो, तो प्राणीमात्रको मृत्युसे इतनी ज्यादा नफरत और डर क्यों होता है? प्राण-धारणसे सच्चा वैराग्य मुश्किलसे ही क्यों हो सकता है? ससार दुखरूप ही है ऐसा कहनेवाला और ससारमें दुखका ही ज्यादा अनुभव करनेसे बार बार मृत्युकी इच्छा प्रकट करनेवाला मनुष्य भी आत्महत्याका प्रयत्न करनेके बाद जब मौत सचमुच उसके सामने आकर खड़ी होती है, तब दो क्षण अधिक जीनेकी इच्छा रखता हुआ तथा उससे बचनेके लिए निष्फल प्रयत्न करता हुआ देखा जाता है। \* हमारा स्नेहीजन बीमारीसे उठ सके ऐसी उसकी हालत नहीं है; वह सिर्फ पीडा सहन करता रहता है; उसकी उमर वगैराको देखते हुए वह मर जाय तो उचित समयमें ही मरा ऐसा माना जायगा — यह समझते हुए भी डॉक्टर और उसके सगे-सम्बन्धी उसकी आयुष्य-डोरको दो घण्टे तो भी ज्यादा लम्बी करनेके लिए छटपटाते हैं

यहा मुझे एक पाठ्यपुस्तककी वार्ता याद आती है। एक बूढा गरीब लकडहारा लकड़ीका बौझ लेकर जगलसे आ रहा था। रास्तेमें थक जानेके कारण बौझको जमीन पर फेंक कर वह गहरी आहके साथ “हे राम, अब तो मौत आ जाय तो अच्छा!” कहता हुआ बैठ गया। तुरन्त ही उसके सामने एक पुरुष आकर खड़ा हुआ और उससे पूछने लगा. “क्यों भाई, मुझे कैसे याद किया?” लकडहारेने पूछा, “तुम कौन हो?” उसने कहा, “मृत्यु — तुमने अभी मुझे याद किया था न?” लकडहारा थोडा घबराया परन्तु चालाकीसे बोला, “भाई, जरा यह बौझ मेरे सिर पर चढा दो न।”

और वैसा करनेमें ही अपना स्वधर्म मानते हैं। शास्त्र भले यह कहे कि जीव अजर और अमर हैं और बार बार जन्म लेता है, अर्थात् अपना व्यक्तित्व कायम रखता है, फिर भी मनुष्यका वरताव तो ऐसी ही श्रद्धा प्रकट करता मालूम होता है कि जीवनके मानी आयुष्य है और आयुष्यके मानी जीवन है; तथा आयुष्यके अन्तमें व्यक्तित्वका नाश हो जाता है और व्यक्तित्वके नाशके मानी है अन्वकार। इस तरह मरनेवालेका या उसके स्नेहियोंका मृत्युसे समाधान नहीं होता, इसका कारण क्या है?

यह बात सत्य है कि असमाधानका एक कारण दोनोंका पारस्परिक स्नेह है। वियोगका दुःख होता है और वह होना स्वाभाविक है। परन्तु जिसके साथ स्नेहका कोई सबब नहीं होता, उसे भी हम मीतसे वचानेका प्रयत्न करते हैं और उसे मरता देखकर खेद प्रकट करते हैं। यह समभाव है। और इसके पीछे एक ही श्रद्धा काम करती हुई मालूम होती है। वह यह कि 'जीता नर घर वसाता है', मरनेवाला नहीं वसाता। 'मृत्यु मंगल-स्वरूप है' ऐसा अनुभव करना बहुत कठिन है।

ऐसा मानना ठीक नहीं कि तत्त्वज्ञानके सिद्धांतसे विपरीत ऐसी उलटी मनोवृत्तिका कारण केवल अज्ञान ही है। इसका एक कारण यह हो सकता है कि जिस अवस्थाका अभ्यास या अनुभव नहीं होता, उससे मनुष्यको डर लगता है। जिसे अंधेरेका अभ्यास न हो उसे अंधेरेका डर लगता है, जिसे जगलका अभ्यास न हो उसे जगलका और जिसे शहरका अभ्यास न हो उसे शहरका डर लगता है, पानीमें मुसाफिरी करनेका अभ्यास जिसे न हो उसे स्टीमरका डर लगता है। मृत्युका पहले कभी अनुभव किया हो ऐसा किसीको याद नहीं होता, तब फिर उसका अभ्यास तो हो ही कैसे सकता है? यह वस्तु अतम अच्यौ और सुखप्रद हो तो भी जिस तरह अंधेरेमें अथवा पहली बार पानीमें अथवा पैरेगूट लेकर हवामें कूदते समय डर लगता है, उसी तरह इसका डर लगना संभव है।

परन्तु इससे भी गहरा और महत्त्वपूर्ण एक दूसरा कारण भी उसके पीछे रहता है। वह है मरनेवाले व्यक्तिकी असिद्ध रही हुई कामना। जब तक मानवको ऐसा लगता है कि कुछ जानना, भोगना और करना बाकी रह गया है और उससे पहले ही शरीर-यत्रके रुक जानेका डर पैदा हो गया है, तब तक श्रद्धालु भक्त हो, वेदाती ज्ञानी हो अथवा सच्चा नास्तिक हो, किसीकी भी जीनेकी अभिलाषा मिट नहीं सकती। मुसाफिरी बाकी हो और मोटरका पेट्रोल खतम हो जाय या टायरमे छेद हो जाय, तो मुसाफिर ज्ञानी हो या अज्ञानी वह निराश हुए बिना कैसे रह सकता है? लेकिन सभव है मुसाफिरी पूरी होनेके बाद मोटरका चाहे जो हो जाय तो भी उसको शोक न हो।

जीनेकी अभिलाषा मनुष्यकी कामना और शरीर-यत्रके बीच मेल न होनेका परिणाम है। “मारो हसलो<sup>१</sup> नानो ने देवळ<sup>२</sup> जूनु तो थयु।” (मीराबाई) अर्थात् कामनाए बाकी रही और शरीर उन्हे सिद्ध करनेके लायक नहीं रहा और उसके पहले ही टूटने लगा। कभी इससे उलटा होने पर शरीर-धारण भाररूप है, ऐसा भी अनुभव होता है। मनुष्य जो कुछ करनेकी उमग रखता था वह कर चुका, अब ज्यादा सोचनेकी या कामना करनेकी ताकत भी नहीं रही, शरीर भी जर्जरित हो गया है; परन्तु उसके हृदयका मासपिण्ड ऐसा मजबूत है कि उसकी गति थमती ही नहीं और वह वर्षों तक शरीरको टिकाये रखता है। इसकी तुलना कुम्हारके चक्रकी गतिके साथ की जा सकती है। ‘हसलो’ छोटा रहे और ‘देवळ’ पुराना हो जाय, उस स्थितिसे यह उलटी स्थिति है।

परन्तु ‘हसलो’ भी छोटा और बलवान हो और ‘देवळ’ भी मजबूत हो और फिर भी ‘देवळ’ को तोड़ डालने या टूटने देनेका — अर्थात् मृत्युसे भेटनेका प्रसंग आने पर हिंमत और समाधान रहे, तब हममे “मृत्यु मरी गयु रे लोल” (मृत्यु मर गई) गानेकी योग्यता आयी, ऐसा कह सकते हैं। यह कब होता है?

१ हसलो = आत्मा। २. देवळ = शरीर।

\* गुजराती कवि नरसिंहरावकी कविताकी एक पक्ति।



जब किसी मनुष्यके जीवनका ध्येय ऐसा दीर्घकालीन और निस्वार्थ हो कि उसकी ही जिंदगीमें उसका पूरी तरह सिद्ध होना असंभव हो; इतना ही नहीं, उसकी सार्वजनिकता और कठिनाईके कारण वह अनेक व्यक्तियोंके समग्र जीवन-कर्म और वलिदानोकी भी अपेक्षा रखता हो, तो वैसा ध्येय दूसरे ध्येयोकी तरह पूर्णतया उदात्त न होने पर भी अपने साथ ओतप्रोत होनेवाले व्यक्तिको अपना गरीर हिम्मत और सतोषपूर्वक छोड़ देनेकी शक्ति देता है। उस मनुष्यको उस ध्येयकी सिद्धिके लिए जीनेकी भी उमंग रहती है और उसके लिए यदि मरना जरूरी हो तो उसमें मरनेकी भी हिम्मत आ जाती है। परन्तु कोई ध्येय चाहे जितना उदात्त और कठिन होने पर भी सार्वजनिक न हो, अर्थात् समष्टिके जीवनको व्याप्त करनेवाला न हो, वल्कि उस मनुष्यकी व्यक्तिगत कामना ही हो — जैसे कि मोक्षकी कामना — तो जब तक वह आदमी अपने ध्येयकी सच्ची या झूठी सिद्धि नहीं देखेगा, तब तक वह सतोष और हिम्मतके साथ मृत्युका स्वागत नहीं कर सकेगा। गरीरके थक जाने पर अनशन करके उसका अंत करनेमें ही श्रेय है, ऐसा विचार करके अनशन शुरू करनेवालेकी भी उस अनशनसे डिगनेकी सभावना रहती है।

जो मनुष्य सार्वजनिक ध्येय रखते हुए भी उसकी सिद्धि अपनी आखोंसे देखनेकी व्यक्तिगत कामना रखता हो, वह मनुष्य भी सतोष-पूर्वक गरीरका अंत देखनेमें असमर्थ होता है।

परन्तु जिसका ध्येय तुलनामें कम उदात्त — आध्यात्मिककी अपेक्षा आविर्भावितक माना जानेवाला हो, परन्तु ज्ञानपूर्वक अथवा सिर्फ परंपरागत संस्कारों या जडताके कारण भी सार्वजनिक माना जाता हो, वह व्यक्ति — जीवनके दूसरे क्षेत्रोंमें मामूली आदमी लगता हो तब भी — उस ध्येयकी सिद्धिके लिए जरूरत पडने पर ज्यादा हिम्मत और सतोषके साथ मर सकता है।

व्यक्तिगत मोक्षके लिए अनेक साधु पुरुषोंने बहुत बड़ा पुरुषार्थ और त्याग किया है और वे मोक्षकी सिद्धिके पहले ही मर भी गये हैं। परन्तु यदि वह मोक्ष काल्पनिक ही हो, तो मोक्षसिद्धि जैसा लगनेके

बाद जो व्यक्ति थोड़े समयमें ही मर गये वे तो सतोषपूर्वक मरे हैं, परन्तु जो उसके बाद लंबे समय तक जीते रहे, वे मरनेके समय जीवित रहनेका प्रयत्न करते देखे गये हैं। क्योंकि काल्पनिक मोक्षकी कृतार्थताके मिट जानेके बाद कोई बाकी रही हुई कामना या ज्यादा आगे जानेकी कामना उनका नवीन ध्येय बनती है; और वह जीवित रहनेकी अभिलाषा उनमें कायम रखती है।

परन्तु जिसके जीवनका ध्येय जान या अनजानमें विश्वके जीवनको किसी दिशामें ज्यादा समृद्ध बनानेवाला होता है और उसीमें जो अपना व्यक्तिगत श्रेय भी समझता है, उसे उस ध्येयके लिए अपना जीवित रहना भी जिस तरह प्रयोजनरूप लगता है उसी तरह मरनेकी जरूरत होने पर मरना भी प्रयोजनरूप लगता है, और काम करते करते यदि कुदरती मौत आवे तब भी शांति और सतोष रहता है। इस तरह कई बार किसी धर्मके सस्थापककी अपेक्षा उसके प्रचारक ज्यादा हिम्मत और सतोषके साथ अपना बलिदान देते हुए पाये गये हैं। लडाई, समाजसेवा, स्वामिभक्ति, देशभक्ति वगैरा सब क्षेत्रोंमें ऐसा अनुभव होता है।

मृत्युको जीतनेका यही निश्चित मार्ग मालूम होता है। जीवनका ध्येय स्वलक्षी नहीं, व्यक्तिगत नहीं, परन्तु विश्वलक्षी और सार्वजनिक रखा जाय; उसे ध्येय माने या अपने श्रेयका साधन माने, अथवा अपने श्रेयको ध्येय माने और सार्वजनिक जीवनकी समृद्धिको उसका अनिवार्य साधन माने; यदि अपने श्रेय और विश्व-जीवनकी समृद्धिके बीच विरोध नहीं परन्तु सुमेल साधा होगा, यदि उस ध्येयका कुछ अंश अपने ही जीवनकालमें और अपने ही हाथों या अपनी ही रीतिसे सिद्ध करनेका आग्रह नहीं रखा जाय, बल्कि वह इतना लम्बा और सार्वलौकिक हो कि अनेकोके हाथोंसे दीर्घकालमें ही उसकी सिद्धि शक्य हो, तो वैसे ध्येयके लिए सतोषपूर्वक जीने और मरनेकी बहुत बड़ी सभावना रहती है। कोई दूसरा ध्येय यह परिणाम नहीं ला सकता।

विश्व-जीवन गगोत्रीसे निकलकर समुद्रकी तरफ बढनेवाले गगाके प्रवाहके समान है। व्यवित उसके पानीकी एक एक बूदके समान है।

ये सब बूदे एक-दूसरेके साथ मिलकर और सतत मिली हुई रह कर लगातार आगे ही आगे बढ़ती रहती हैं, पीछेसे आनेवाली बूदोका प्रवाह आगे गई हुई बूदोको ढकेलता रहता है। और पीछेकी तथा आगेकी बूदे पृथ्वीके गुरुत्वाकर्षणसे समुद्रकी ओर वेगपूर्वक दौडती ही रहती हैं। ऐसा होता है तभी गंगा बड़ी नदीका रूप धारण करती है और उसे समुद्र तक पहुंचनेकी सिद्धि मिलती है।

परन्तु यदि उस गंगाकी हरएक बूदके वारेमे अलग अलग विचार करे, तो हरएक बूद समुद्र तक पहुंचती ही है ऐसा नहीं कह सकते। कितनी ही बूदोको आसपासकी और नीचेकी जमीन सोख लेती है, कितनीको वनस्पतिया चूस लेती है या जीव-जंतु पी जाते हैं, कितनी ही बूदे अथवा चमे ही सूखकर भाफ बन जाती हैं, कितनी ही अनेक पदार्थोंके साथ मिलकर रासायनिक द्रव्योका रूप ले लेती है। इस तरह अगणित बूदे समुद्र तक पहुंचती ही नहीं। दूसरी ओर, जिसे हम गंगाका प्रवाह कहते हैं उसे अपनी समृद्धि और सिद्धि यमुना, सोन, सरयू, गडक, गोमती जैसी कितनी ही बड़ी बड़ी नदियो और सैकड़ो छोटे छोटे नदी-नालोके स्वार्पणसे प्राप्त हुई है, जो उनके व्यक्तित्वका नाग करनेवाला है। इन अगणित बूदोका और इन सैकड़ो नदी-नालोका इस तरह सतत वलिदान न होता रहता, तो गंगाके प्रवाहको समुद्र तक पहुंचनेकी सिद्धि नहीं मिलती, अथवा मिलती तो भी जगत् उसकी इतनी ज्यादा कीमत नहीं करता। क्योंकि गंगा हमें जो भव्य और माताके समान पोषण करनेवाली लगती है वह उसके समुद्र तक पहुंचनेवाले जल-प्रवाहकी अपेक्षा उसकी जज्व होनेवाली, चूसी जानेवाली, पी जानेवाली, सूखनेवाली और रसायन बननेवाली बूदोके कारण तथा अनेक नदी-नालोको अपनेमे समा लेनेकी शक्ति रखनेके कारण लगती है।

फिर भी समुद्र तक पहुंचनेवाला अथवा न पहुंचनेवाला हरएक विन्दु और नदी-नाला संपूर्ण रूपसे पानी ही है न? वह समुद्रमे पहुंचा नहीं है या अलग अलग प्रवाहके रूपमे वहता नहीं है, और उसका स्वतंत्र व्यक्तित्व रहा नहीं है, इससे क्या उसके और समुद्रके विन्दुओके

स्वरूपमे रत्तीभर भी अतर पडता है? अथवा समुद्र तक न पहुचनेके कारण या वहा पहुचने तक अलग व्यक्तित्व न रख सकनेके कारण क्या उनका जलत्व कम कृतार्थ या कम सिद्ध हुआ माना जायगा? परन्तु यदि कोई विंदु या नाला खुद ही अपने व्यक्तित्वकी रक्षा करके समुद्र तक पहुचनेका आग्रह रखे, तो उसे कृतार्थताका अनुभव नही होगा। तटस्थ न्यायाधीश इसे उसका मूढाग्रह ही समझेगा।

यदि हमे व्यक्तिगत सिद्धिया प्राप्त करनेका तथा हमारे व्यक्तित्वको सदाके लिए अलगसे सुरक्षित रखनेका आग्रह न हो, तो हमारे जीवन और मृत्युके बीचका भेद मिट सकता है। अनासक्ति और अलिप्तताकी सिद्धि इसके बिना सम्भव नही है ऐसा कहिये, अथवा इस स्थितिकी प्राप्तिको ही अनासक्ति या अलिप्तता कह लीजिये। इसी अर्थमे नीचेके श्लोक चरितार्थ हो सकेगे.

“आपूर्यमाणमचलप्रतिष्ठ  
समुद्रमाप प्रविशन्ति यद्वत् ।  
तद्वत्कामा य प्रविशन्ति सर्वे  
स शान्तिमाप्नोति न कामकामी ॥”<sup>१</sup>

“विहाय कामान्य सर्वान्पुमाश्चरति निस्पृह ।  
निर्ममो निरहकार. स शान्तिमधिगच्छति ॥”<sup>२</sup>  
(गीता २-७०, ७१)

१. नदियोके प्रवेशसे भरता रहने पर भी जैसे समुद्र अचल रहता है वैसे ही जिस मनुष्यमे ससारके भोग शान्त हो जाते हैं, वही शान्ति प्राप्त करता है, न कि कामनावाला मनुष्य।

२. सब कामनाओका त्याग करके जो पुरुष इच्छा, ममता और अहकाररहित होकर विचरता है, वही शांति पाता है।

## जीवन सुखमय है या दुःखमय ?

“न जाने ससार किममृतमय. किं विपमय ॥”

(भर्तृहरि, वैराग्यशातक, ८८)

ससार-जीवन दुःखमय ही है, ऐसा सब धर्मों और दर्शनोका तथा सामान्य रूपसे गभीरताके साथ अपना अनुभव प्रकट करनेवाले मनुष्योका निश्चित मत मालूम पडता है। साख्यकारिकामें कहा गया है कि-

“ (ऊर्ध्वं, मध्य और अधः — तीनों लोकोर्में) चेतन पुरुष जरा-मरणसे होनेवाला दुःख भोगता है। . . . इसलिए दुःख स्वभावसे ही है। ”

(कारिका ५५)

योगसूत्र भी कहते हैं कि-

“मुख भी अस्थिरता, चिन्ता और सस्कारोके दुःखोवाले तथा गुण और वृत्तियोके विरोधवाले होते हैं, इसलिए विवेकी पुरुष सबको दुःखरूप ही मानता है। ”

(२-१५)

गीता भी दो स्थानों पर इसका समर्थन करती है। नवे अध्यायमें कहा गया है कि-

“अनित्यममुखं लोकमिम प्राप्य भजस्व माम् ।”<sup>१</sup>

(९-३३)

तथा तेरहवें अध्यायमे “जन्म-मृत्यु-जरा-व्याधि-दुःख-दोषानु-दर्शनम्”<sup>२</sup> (१३-८) को जानका एक लक्षण बताया गया है।

बौद्ध, जैन इत्यादि धर्मों और दर्शनोका भी यही अभिप्राय है। ईसाई और मुसलमान सत्तोंने भी इन्ही विचारोको पोसा है। वैराग्य और सन्यास-मार्गका उत्पत्ति भी इसी मतसे हुई है।

१. इसलिए इस अनित्य और सुखरहित लोकमें जन्म लेकर तू मुझे भज ।

२. जन्म, मरण, जरा, व्याधि, दुःख और दोषोका निरन्तर भान ।

साख्य, योग, न्याय, वैशेषिक इत्यादि दर्शन सुखके अस्तित्वका ही इनकार करते हुए मालूम होते हैं। दुःखके आत्यन्तिक नाशका ही नाम सुख है। सुख या आनन्दकी प्राप्ति का या उसकी शोधका प्रयत्न केवल मिथ्या प्रयास है। बहुतसे अद्वैत वेदान्तियोंने भी आत्माका स्वरूप बतलानेवाले तीन शब्दोंको — सत्, चित् और आनन्दको असत्, अचित् और शोकका निरास करनेके लिए ही स्वीकार किया है, अर्थात् असत् नहीं इसलिए सत्, जड नहीं इसलिए चेतन, शोकरूप नहीं इसलिए आनन्दरूप। आत्मा तो सुख और आनन्दका सागर है, उसमें निरतिशय आनन्द है, इत्यादि वर्णन प्रत्येक वेदान्तियोंको मान्य नहीं है।

पुराणोमें मार्कण्डेय मुनिकी ऐसी कथा है कि वे चिरजीव मुनि अनेक सृष्टियोंमें घूमे तथा उन्होंने अनेक सृष्टियोंकी उत्पत्ति, स्थिति और प्रलय देखे, परन्तु कहीं पर भी उन्हें यह अनुभव नहीं हुआ कि जीवन सुखमय है।

केवल सुभाषितोमें भर्तृहरि ही कहीं पर आनन्दके और कहीं पर दुःखके दृश्य देखकर यह शका प्रकट करते हैं कि कुल मिलाकर इस ससारमें अमृत भरा है या जहर, यह समझमें नहीं आता।

भर्तृहरिको एक ही समयमें परन्तु जुदी जुदी जगहों पर सुख-दुःख दोनोंके दृश्य देखकर यह शका पैदा हुई है। अर्थात् सारे ससारके विषयमें यह शका है। परन्तु हमारा व्यक्तिगत या समष्टिका जीवन कुल मिलाकर सुखरूप है या दुःखरूप, यह भी विचारने जैसी बात है।

क्या सचमुच हर मनुष्यको निजी अनुभवसे ससार अथवा जीवन हमेशा दुःखरूप ही मालूम हुआ है? क्या इसके सुख भी दुःख देनेवाले और दुःख भी दुःख देनेवाले ही हमेशा साबित हुए हैं? क्या मनुष्यकी ससार-सम्बन्धी अनुभवोंकी स्मृति भौतिक, मानसिक, वीद्विक, आध्यात्मिक — किसी भी प्रकारके सुखके अशसे हमेशा रहित ही होती है? क्या उसने जीवनमें दुःखके साथ सुखका भी अनुभव नहीं किया है? क्या हरएक सुख वादमें दुःखरूप ही मालूम हुआ है? या उसकी स्मृति केवल दुःख ही पैदा करती है? इससे उलटा, क्या ऐसा भी नहीं

हुआ है कि कुछ दुःख भी वादमे सुखकारक सिद्ध हुए हैं अथवा दुःख-कारक होने पर भी स्मृतिरूपमे सुख देनेवाले मालूम हुए हैं ?

और ऐसे कितने आदमी हमने देखे हैं, जिन्होंने जीवनको दुःख-रूप माननेके वाद भी उसमे से सुख प्राप्त करनेकी या उसे सुखकर बनानेकी आशा रखी ही न हो ? कोई उपाय प्रयत्न करने जैसा मालूम हुआ हो और उसे आजमानेकी शक्यता हो, फिर भी उसकी आजमाइश न की हो ? उपाय मालूम न होने पर उसकी शोध करना उचित न माना हो ? और जो लोग कहते हैं कि हमने तो जीवनमे दुःख, दुःख और केवल दुःख ही देखा है और हम जीवनसे विलकुल निराश हो गये हैं, उनके सामने कोई उन्हें तत्काल गोलीसे उडा देनेके लिए तैयार हो, तो उनमें से कितने उसका कृतज्ञतापूर्वक स्वागत करनेके लिए तैयार होंगे ? यह बात सच है कि वलवान विरोधी परिस्थितियोंके कारण, आलस्यके कारण या पुरुषार्थ करनेकी शक्ति न होनेके कारण अथवा सोची हुई सफलता न मिलनेके कारण बहुतसे लोग दुःखमें सडते रहते हैं और अपने नसीबको दोष देते हैं अथवा संसार दुःखमय ही है ऐसा बौध लेते हैं। परन्तु वह निराशाका परिणाम है। और निराशाका स्वभाव ही ऐसा है कि चाहे जितना टीप टीप कर उसका संस्कार मजबूत बनाओ, तो भी वह आशाकी अपेक्षा अल्पजीवी ही रहती है। जिस तरह गहरा अघेरा छोटीसी दियासलाईके सामने भी टिक नहीं सकता, उसी तरह निराशा आशाकी किरणके सामने टिक नहीं सकती।

परन्तु अघकारको दूर करनेके लिए आप एकके वाद एक दियासलाई जलाते जाय, तो ऐसा अनुभव होगा कि अघकार ही गाढ है और दियासलाईसे उसे दूर करनेका प्रयत्न बेकार है। उसके बदले मोमवत्ती, लालटेन या मगालका प्रयत्न अधिक सफल होगा। परन्तु मोमवत्तीके खतम हो जानेके वाद क्या होगा, लालटेनका तेल खतम हो जानेके वाद क्या होगा, ऐसे ही सवाल यदि 'विवेकी' पुरुष पेश करता रहे, तो मैं उन सवालको विवेक नहीं मानूंगा। इसके लिए तो दूसरी मोमवत्ती या मशाल लाना अनिवार्य है, ऐसा समझकर ही उसे चलना चाहिये।

बुद्धने पहला आर्यसत्य यह गिनाया है कि जरा, व्याधि, मृत्यु, अप्रियका योग और प्रियका वियोग ये पाच दुःख प्राकृतिक हैं। बात सच है। इनके सिवा दूसरे सब दुःख तृष्णाजन्य हैं, वे तृष्णाको छोड़ देनेसे दूर किये जा सकते हैं। परन्तु क्या तृष्णा छू करने मात्रसे छूट सकती है ? हम जीर्ण होकर मर जाय और सब सत्पुरुषोंके ज्ञानामृतको रात-दिन पीते रहे, फिर भी एक दिन अचानक ऐसा मालूम पडता है कि वह निर्मूल नहीं हुई है।

और जो पाच प्राकृतिक दुःख ऊपर गिनाये गये हैं, उनके साथ ही जन्म, युवावस्था, आरोग्य, प्रियका योग और अप्रियका नाश — इन पाच आनन्दोंको भी हम प्राकृतिक ही क्यों न कहे ? और तृष्णाकी सिद्धिके समय उसका सुख भी मिलता है, ऐसा भी क्यों न कहे ?

वस्तुतः ससार और जीवनके प्रति देखनेकी हमारी दृष्टिमें और उसके सबधमें हमारी अपेक्षामें ही दोष है।

गीताके दूसरे अध्यायका १४ वा श्लोक ससारके स्वरूपको अधिक सच्ची रीतिसे प्रकट करता है :

“मात्रास्पर्शास्तु कौतेय शीतोष्णसुखदुःखदा ।

आगमापायिनोऽनित्यास्तास्तितिक्षस्व भारत ॥”<sup>१</sup>

जीवनमें सुख तथा दुःख दोनों अनित्य हैं, सुखरूप तथा दुःखरूप दोनों प्रकारके विषय आते हैं और जाते हैं। हम दोनोंको सहन कर ले। अनित्यमें नित्यकी आशा करना और फिर कहना कि सुख अनित्य है इसलिए दुःख ही नित्य है, यह ससारका जो स्वभाव नहीं है उसकी उससे आशा रखनेसे पैदा होनेवाली निराशा है। यह ठीक वैसा ही है जैसे गरम जलसे शरीर जल सकता है यह जाननेके कारण उसे अग्नि पर डालकर अग्निको और ज्यादा प्रज्वलित करनेकी हम आगा रखे और वैसा न होने पर यह कहे कि गरम पानी जला सकता है

१ हे कौतेय, इन्द्रियोंके स्पर्श सर्दी, गर्मी, सुख और दुःख देनेवाले होते हैं। वे अनित्य होते हैं, वे आते हैं और जाते हैं। उन्हें तू सहन कर।



यह विलकुल झूठ है। गरम पानी जला सकता है यह सत्य है, परन्तु वह अमुक वस्तुको ही। इससे ज्यादा आगा उससे रखी जाय तो दोष आगा रखनेवालेका है, गरम पानीका नहीं। उसी तरह संसारमें सुख भी अमुक मात्रामे और अमुक परिस्थितियोंमें ही है, उससे ज्यादाकी आशा रखनेवाला भूल करता है। जो बात सुखके लिए सच है वही दुःखके लिए भी है।

सुख और दुःखके बीच एक दूसरा भी फर्क है। यदि संसारके विषयमें हम ऐसी कल्पना कर ले कि वह ऐसे ढालकी तरह होना चाहिये, जिस परसे वगैर किसी कोशिशके और आरामसे हम फिसलते फिसलते नीचे आ सके, तो वह निराशा ही पैदा करावेगी। संसारका यह स्वभाव ही नहीं है। क्योंकि अनित्य संसार और नित्य आत्माके बीच चाहे जितना भेद मालूम होता हो, तो भी संसार आत्मासे पैदा हुआ है। और आत्मा हाथमें से छूटते ही खटसे नीचे गिरनेवाले पत्थरके जैसी नहीं है, बल्कि हमेशा ऊपर ही ऊपर उड़नेकी कोशिश करनेवाले गरुड जैसी है, और उड़नेकी क्रिया ही ऐसी है कि उसमें कोशिश और मेहनतके वगैर काम चल नहीं सकता। उसी तरह संसारमें सतत पुरुषार्थ, सतत परिश्रम जीवनको आगे बढ़ानेकी अनिवार्य शर्त है। इस शर्तका पालन न किया जाय तो नीचे गिरना ही होगा; और वह तो सदा दुःखमय ही होता है। इस शर्तका पालन करने पर भी कदाचित् निष्फलता मिले और दुःख हो, परन्तु सफलता भी मिल सकती है और सुख भी मिल सकता है। ऐसा होनेके कारण सुख सयोग-वग तथा प्रयत्नाधीन और दुःख स्वभाव-सिद्ध मालूम होता है, परन्तु उसका अर्थ यह नहीं है कि संसार केवल दुःखमय ही है। हिमालय पर चढ़नेमें सतत परिश्रम करना पड़ता है, नीचे गिरनेमें सतत परिश्रमकी जरूरत नहीं होती, वगैर कोशिशके — अनिच्छासे भी — कभी कभी वह हो सकता है। यह संभव है कि चढ़नेका परिश्रम करने पर भी कभी निष्फलता मिले। परन्तु इससे पृथ्वीको घाटियों और पर्वतों-वाली न कह कर केवल घाटियों और गड्ढोंवाली ही कोई कहे तो वह ठीक नहीं है।

और, बहुत विचारने जैसी बात तो यह है कि संसार दुःखरूप ही है, ऐसा तत्त्वसिद्धान्त होने पर भी प्राणीके हृदयसे ससारको सुखरूप बनानेकी आशा और प्रयत्नोका कभी उच्छेद ही नहीं होता, इसका कारण क्या है ? इसका जवाब यह दिया जाता है कि आत्मा सुखरूप है, और इस आत्मसुखका ससारको जो रंग लगा हुआ है वह अज्ञानके कारण संसारमें सुखका भास कराता है, वस्तुतः अपनेमें रहे हुए सुखके अनुभवके वारेमें प्राणी भूलसे ऐसी कल्पना करता है कि वह बाहरसे आता है। अपनी नाभिमें रही हुई कस्तूरीको जिस तरह हिरन बाहर खोजता फिरता है, उसीके जैसी यह भूल है। मेरे विचारसे यह स्पष्टीकरण अघूरा है। विचार करने पर मुझे ऐसा लगता है कि आत्मामें से ही इस ससारका उद्भव है और आत्मा तथा ससारके स्वरूपमें परस्पर विरोधकी कल्पना करना गलत है। आत्मा अनंत शक्तिवाली है, इसलिए ससार भी अनंतरूपी है; आत्मा सतत क्रियावान, गतिमान है, इसलिए ससार भी सतत बदलनेवाला है, आत्मा सतत ज्ञानरूप है, इसलिए ससार सतत नये नये अनुभवोंसे भरा हुआ है; सक्षेपमें, निरंतर नये नये रूपोंमें अपनेको प्रकट हुआ देखना आत्माके स्वरूपमें से पैदा होनेवाला अवश्य स्वभाव है। ये अनंत रूप अलवत्ता एकसे नहीं हो सकते; परस्पर विरोधी भी हो सकते हैं। और इसलिए कभी सुखकी वेदना करानेवाले और कभी दुःखकी वेदना करानेवाले होते हैं। सुखकी वेदना पैदा करके वहां स्थिर रहना आत्माके स्वभावमें नहीं है, इसलिए नवीन वेदना ज्यादा सुखकी या कम सुखकी होती है अथवा दुःखकी भी होती है। दुःखकी वेदना पैदा करके उसमें सतोष मानना या हमेशाके लिए निराश होकर बैठ जाना भी आत्माका स्वभाव नहीं हो सकता। क्योंकि एक ही जगह और उसमें भी निष्फल स्थल पर स्थिर रहना उसके ज्ञान-क्रियाशील स्वभावके विरुद्ध है। इसलिए जहां जहां दुःखका अनुभव हो वहां वहां उसके साथ झगडना और उसमें से निकलनेके लिए प्रयत्न करना और जहां जहां सुखका अनुभव हो वहां उसे समृद्ध करनेके लिए प्रयत्न करना उसके स्वभावका परिणामरूप धर्म है। उसके

स्वभावके विरोधी तत्त्वज्ञानका चाहे जितना प्रचार हो, और कोई विरला योगी वैसे तत्त्वज्ञानमें दृढ रूपसे स्थिर हुआ दिखाई दे, तो भी वैसे तत्त्वज्ञान जगत्में कभी स्थायी नहीं मालूम होगा। इसलिए जरा, मृत्यु, रोग, अप्रिय परिस्थितियोंके योग और प्रिय परिस्थितियोंके वियोगके अनिवार्य दुःखोंको दूर करना तथा बल, आरोग्य, दीर्घायु, प्रिय परिस्थितियोंके योग और अप्रियके वियोगसे प्राप्त होनेवाले सुखोंको सिद्ध करनेके लिए प्रयत्न करना ही उचित पुरुषार्थ और जीवनका ध्येय हो सकता है। अलवत्ता, उसमें विवेक तो होना ही चाहिये; अर्थात् ज्ञान होना चाहिये। ज्ञानकी कमीके कारण पुरुषार्थकी निष्फलताके प्रसंग बार बार आयेगे। और विवेक भी होना चाहिये, यानी उन प्रयत्नों तथा उनके परिणामोंके विषयमें गलत आगा नहीं रखनी चाहिये, नहीं तो निरागा होगी ही। गलत आगाए ये हैं प्रयत्नको सोची हुई सफलता मिलनी ही चाहिये, वह प्रयत्न तथा उसका परिणाम सुखरूप ही होना चाहिये, दुःखरूप होना ही नहीं चाहिये; उसमें मेहनत होनी ही नहीं चाहिये अथवा हो भी तो बहुत कम होनी चाहिये। ऐसी ऐसी गलत आगाओंका नाम ही फलासक्ति है।

परन्तु मिथ्या आशाएँ न रखते हुए भी इतना तो जानना ही चाहिये कि आत्मा सत्यकाम और सत्य-सकल्प है। इसलिए वह जिस स्थितिको प्रकट करनेके लिए विवेकपूर्वक प्रयत्न करती है और उसके पीछे सतत लगी रहती है, वह स्थिति योग्य कालमें सिद्ध होती ही है। इसलिए संसारको सगुद्ध, समृद्ध और निर्दोष बनानेवाला पुरुषार्थ सतत करते रहना और वैसा करते हुए सुख-दुःख, लाभ-हानि, यश-अपयश वगैरा जो कुछ भी आ पड़े उसे सहन करनेके लिए तैयार रहना, उसके लिए जीवनको टिकाये रखने जैसा और जरूरत पड़े तो उसकी बलि देने जैसा भी समझना — इसीमें विवेकी और पुरुषार्थी मनुष्यके लिए अपना तथा विश्वके जीवनका श्रेय तथा व्यय प्राप्त करना संभव हो सकता है। इसीमें से मानव-धर्म और व्यक्तिका स्वकर्म प्राप्त होगा।

## परिशिष्ट

### ‘जगमे जीना दो दिनका’ ?

जब मैं सन् १९४२ में रायपुर जेलमें कैदी था, तब मेरे वार्डके बाजूमें ही स्त्रियोका वार्ड था। वहासे सुबह-शाम प्रार्थनाकी आवाज सुनाई देती थी। उसमें एक भजन रोज गाया जाता था। उसका ध्रुवपद था — ‘जगमे जीना दो दिनका’। मेरा खयाल है कि यह भजन ब्रह्मानन्द-भजनमालाका है। इसी भावके हमारे भक्ति-साहित्यमें सैकड़ों भजन हैं। कबीरका ‘इस तन धनकी कौन बडाई’ भजन तो प्रसिद्ध ही है। इन भजनोंमें सत्याश और बोध लेने लायक कुछ भाग तो हैं। फिर भी मुझे ये विचार कुछ अखरते थे। कई दिन तक उसे सुनते रहने पर मेरे साथ रहनेवाले श्री तुकडोजी महाराजसे मैंने एक दिन विनोदमें कहा — “ये वहने कैसे मान सकती है कि ‘जगमे जीना दो दिनका’ है? मास-डेढ मास तो हमें ही सुनते-सुनते हो गया।” खैर, यह तो मजाक था, लेकिन उसके प्रत्युत्तररूप नीचेका भजन है।

क्यो कहो जी साधो, जगमे जीना दो दिनका ?

गलत खयाल न बाधो, जगमे जीवन दो दिनका ।

तन लघुजीवी, जग चिरजीवी अविनाशी जीवनका,  
जगके कार्यालयमें तन है, साधन केवल जीवनका । — क्यो०  
देह मरे दो दिन या युगमें, अन्त नहीं वह जीवनका,  
न कार्य ही नाश सभी होता, किया जो तनने जीवनका । — क्यो०  
चरित-बुद्धि-वीर्य-मृत्युसे विकास जगके जीवनका,  
गुण-विद्या-कीर्ति-धन-वशज दान है तनके जीवनका । — क्यो०  
तन जानेसे डूब गई दुनिया, सत्य नहीं यह जीवनका,  
तन जावे और जगत् डूबे, पर तू स्वरूप अक्षय जीवनका । — क्यो०

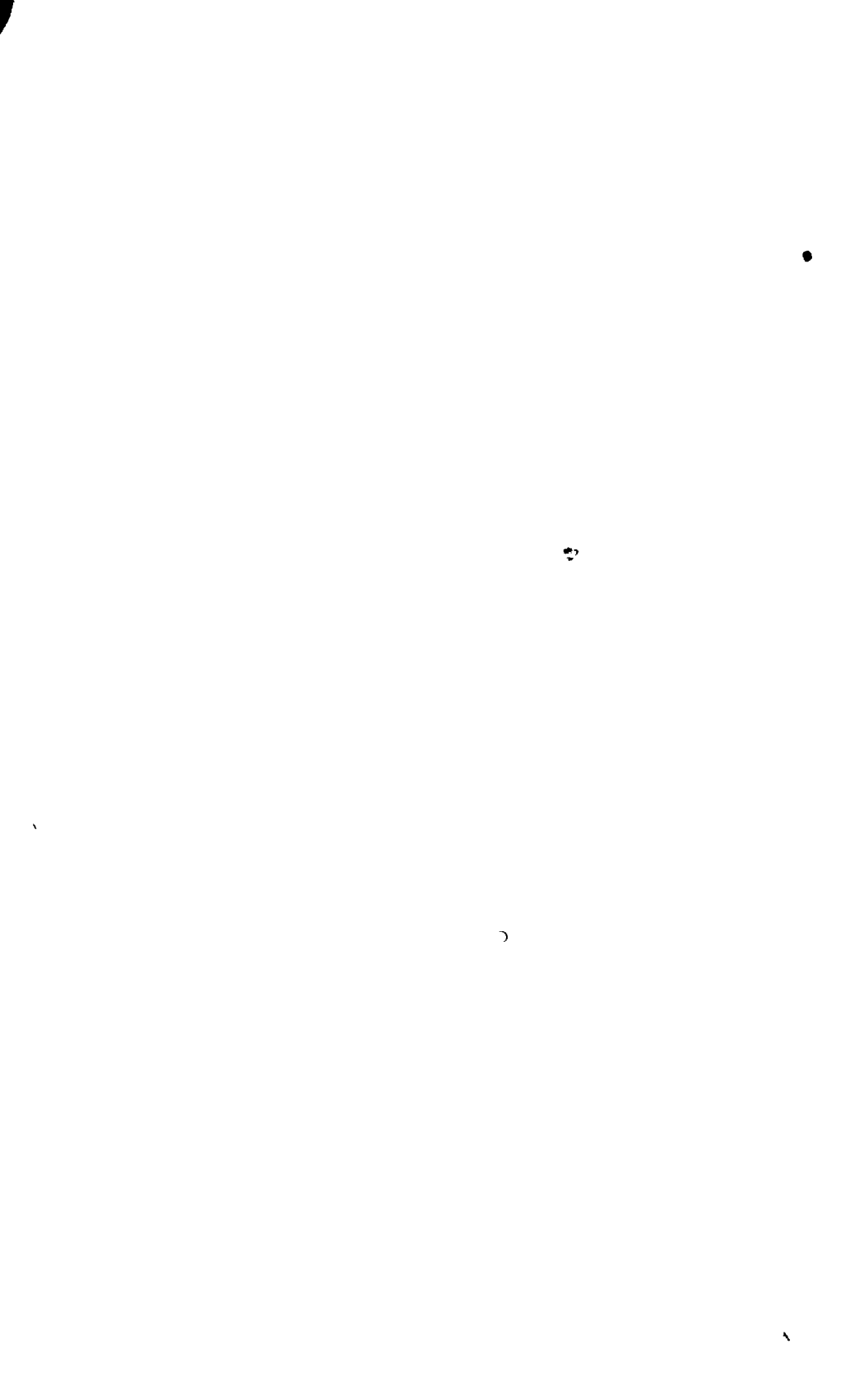
फरवरी, १९४४



# संसार और धर्म

दूसरा भाग

ईश्वर



## अवतार-भक्ति

जड या चेतन — ऐसी कौनसी वस्तु है, जो परमात्मासे भिन्न है? वस्तुतः हरएक सत्त्व अथवा पदार्थ परमात्मा ही है। फिर भी सनातनी हिन्दू हरएक सत्त्वकी उपासना या भक्ति नहीं करता; वह प्रतापवान और प्रतापहीन सत्त्वका भेद करता है और थोड़ेसे प्रतापवान सत्त्वोंमें विशेष रूपसे परमात्माके भावकी प्रतिष्ठा करता है; जैसे कि अवतार या अपने सद्गुरु आदिमें। उन्हें वह परमात्मारूप मानकर उनकी उपासना तथा भक्ति करता है।

बहु-जनसमाज अवतारमें परमात्म-भाव रखता है, और शिष्य अपने सद्गुरुमें।

आम तौरसे लोकमत ऐसे व्यक्तिको अवतारका पद देता है, जिसका प्रताप बहुत व्यापक तथा प्रसिद्ध हो तथा जिसके द्वारा बहुत लोक-कल्याण हुआ हो। सद्गुरुका प्रताप उसके शिष्य-मण्डलके बाहर ज्यादा फैला हुआ नहीं होता। उसके हाथो हुआ लोक-कल्याण एक ही क्षेत्रमें और वह भी मर्यादित होता है। फिर भी दोनों परमात्माकी तरह उपासना और भक्तिके पात्र माने जाते हैं।

परमात्माकी उपासना — भक्ति तो ईसाई, मुसलमान, पारसी इत्यादि सभी ईश्वरवादी धर्मोंको मान्य है। फिर भी वे लोग किसी भी सत्त्वको परमेश्वरके समान नहीं मानते तथा किसीकी ऐसी भावना या भक्तिसे उपासना भी नहीं करते।

प्रश्न यह है कि अवतार या सद्गुरुकी परमात्मारूपसे उपासना — भक्ति करना क्या उचित है? क्या राम, कृष्ण, शंकर आदि ऐतिहासिक या रूपकात्मक अवतारों या देवोंको या अपने सद्गुरुको 'साक्षात् परब्रह्म' समझना और इस भावनासे उनकी उपासना या ध्यान-भजन करना उचित है?



मैं अद्वैत सिद्धान्तको माननेवाला हूँ। सद्गुरुके द्वारा मैंने लाभ उठाया है और मैं गुरुभक्ति करता हूँ। तो भी मैं यह कहना चाहता हूँ कि उपासना करनेकी यह रूढ़ि और किसी व्यक्तिमें ऐसी श्रद्धा रखनेके सस्कार छोड़ दिये जाने चाहिये। तत्त्व तथा प्रत्यक्ष परिणाम — दोनो दृष्टियोंसे इस प्रकारकी उपासना दोषपूर्ण है।

तत्त्वकी दृष्टिसे इसलिए कि सत्त्वमात्र — पदार्थमात्रमें परमेश्वरकी अगमात्र शक्तिका ही दर्शन होता है। कोई पूरा नमूना हो ही नहीं सकता। सिर्फ मनुष्यको ही ले तो मनुष्यताका भी पूर्ण और सर्वकालके लिए पूर्ण स्वरूप किसी एक सत्त्वमें नहीं आ सकता। और मनुष्य तो जड़-चेतन सृष्टिका एक अणुमात्र अंग है। 'विष्टम्याऽ-हमिदं कृत्स्नमेकांशेन स्थितो जगत्।' (इस सारे संसारको मैंने एक अंशके द्वारा ही वारण कर रखा है: गीता १०-४२) इसमें राम, कृष्ण आदि सब आ जाते हैं।

प्रत्यक्ष परिणामकी दृष्टिसे अवतार द्वारा या गुरु द्वारा ईश्वरकी सगुणोपासना अत्यंत कल्पना-प्रधान, भ्रामक और विपरीत मार्गकी ओर बहती हुई देखनेमें आती है।

आजसे हजारो वर्ष पहले हो गये इन अवतारोंके सच्चे चरित्र हम नहीं जानते। जिन ग्रंथोंमें इनके पूरे या अधूरे अंग मिलते हैं, वे क्षेपकोंसे भरे हुए हैं, खास उद्देश्यसे उनमें घट-बढ की गई है। वे अंग परस्पर विरोधी बातोंसे भरे हुए हैं और उन्हें दिव्यताका जामा पहनाया गया है। इसलिए ये पुरुष सचमुच कैसे थे, इसकी सच्ची कल्पना नहीं आ सकती। हरएक संप्रदाय या भक्त अपनी कल्पनाके राम, कृष्ण आदि बनाकर उनकी पूजा करता है। और सिर्फ पूजा ही करता है। उनके अनुयायी उनके चरित्रके अनुसार अपना चरित्र नहीं बनाते।

भूतकालमें हो गये कृष्णका कोई भक्त स्वयं पुरुष होन पर भी गोपी बननेकी कल्पना करता है, कोई उद्धव और कोई माता यशोदा बननेकी कल्पना करता है। कृष्णकी काल्पनिक मूर्तिको सत्य-स्वरूप मानकर वह उसके प्रत्यक्ष दर्शन करनेकी साधना करता है। प्रत्यक्ष जीवनके कर्तव्योंको और प्रत्यक्ष माता, पिता, बालक, पति

तथा समाज आदिको मिथ्या — झूठे मानता है और इस काल्पनिक पति या बालकके लिए रोता है, हसता है, नाचता है और नैवेद्य रखता है और फिर मानता है कि यही भक्ति है, साधना है और मोक्षकी सीढी है।

किसी भी प्रतापी सत्त्वमे वही परमात्मा है, इस तरहकी श्रद्धा रखनेसे जो भक्तिमार्ग पैदा हुआ है उसमे बहुत बड़ी कृत्रिमता आ गई है, और कई बार तो वह मार्ग बहुत भद्दा रूप धारण कर बैठता है। पुराने समयमे हुए कृष्णके नामके साथ गोपियोके व्यवहारकी बातें निर्दोष बालक्रीडाए थी या शृंगार रससे रगे हुए कोई रूपक थे या प्रताप और विलास दोनो भावोको एकसाथ रखनेवाले किसी राष्ट्र-पुरुषका सच्चा जीवन था, इसका हमें निश्चित पता नहीं है। सम्भव है ये तीनों रग इन बातोमे हो। परन्तु जो एक सस्कार अवतार-भक्त या गुरुभक्त संप्रदायोमे स्थिर हुआ है, वह यह है कि जिस किसी व्यक्तिके बारेमे इस प्रकारकी श्रद्धा हो उसके कार्यों और व्यवहारोकी विवेक-दृष्टिसे जाच की ही नहीं जा सकती और उसकी किसी भी मागको पूरा करना ही सच्ची भक्तिका लक्षण है। स्त्रिया अपना शील तक उसे अर्पण कर दें, इस हृद तककी श्रद्धा इसमे आ गई है, और उसके शरीर या मूर्तिको तरह तरहके भोग चढानेमे ही सारी भक्ति समा गई है।

इस तरहकी भक्तिने अधश्रद्धाको, पगुताको और पुरुषार्थहीनताको बहुत बढ़ाया है। अवतार अथवा गुरु परमात्माका ही स्वरूप है, यह सिद्धान्त इतने अशमे ही सत्य हैं कि विश्वमे जो कुछ है वह परमात्माका ही स्वरूप है। इसलिए जिसे हम अवतार या गुरु मानते हैं, वह भी इसका अपवाद नहीं हो सकता। परन्तु जिस तरह हम दूसरे सत्त्वोका आश्रय लेकर परमात्माकी उपासना नहीं करते, उसी तरह कोई पुरुष कितना ही प्रतापी और विभूति, ऐश्वर्य, पराक्रम आदि अनेक गुणोवाला तथा ज्ञानी और तत्त्वदर्शी क्यों न हो, उसके आश्रयसे परमात्माकी उपासना — भक्ति करना अयोग्य है। यहा आश्रयका अर्थ उसकी मदद लेना नहीं, वल्कि उसे उपास्य मानना है।

इसका यह मतलब नहीं कि इन विचारों द्वारा मैं सगुण भक्तिका निषेध करता हूँ। अवतार या गुरुरूप ईश्वरमें श्रद्धा न रखते हुए भी इस्लाम, ईसाई इत्यादि धर्मोंमें सामान्यतः परमात्मा-विषयक दृष्टि सगुणसे परे नहीं गई है। मुसलमान, ईसाई, जैन, बौद्ध, सिक्ख वगैरा अपने अपने पैगम्बर, मसीहा, तीर्थंकर, गुरु इत्यादिमें अवतार या सद्गुरु-वादी हिन्दूके जितनी ही श्रद्धा, भक्ति और तारकबुद्धि रखते हैं, फिर भी उनको ऐसा नहीं लगता कि वे अपने पैगम्बर आदिको परमात्मा समझकर उनका ध्यान—उपासना करते हैं। कोई ऐसा तो हरगिज नहीं कहेगा कि एक सामान्य मुसलमान या सिक्खकी अपेक्षा एक सामान्य हिन्दू अधिक मद्बुद्धिवाला या 'पामर' होता है और इसलिए अन्यधर्मों सामान्य मनुष्य जो कुछ कर सकता है वह हिन्दू नहीं कर सकता।

परन्तु हिन्दू धर्मके प्रवर्तक ज्ञानी होने पर भी प्रायः बड़े कल्पना-प्रधान कवि हो गये हैं। रम्य कल्पनाओं, रूपको और रससे भरपूर वर्णनोंके विना तथा सूक्ष्म अमूर्त तत्त्वोंको मूर्तरूप दिये विना उन्हें चैन नहीं पड़ता था। कल्पना-विलास उनका स्वभाव ही बन गया था। उन्होंने धर्मग्रन्थोंके नामसे तरह तरहके उपन्यासोंकी रचना की। ऐसी कथाएँ यदि लोगोंका मनोरंजन करनेवाली हो तो इसमें कोई आश्चर्य नहीं। इसलिए वे इन कथाओं द्वारा लोगोंके मन आकर्षित करनेमें सफल हुए। परन्तु लोगो पर इसका क्या असर हुआ? लोगोंने कल्पनाओं और रूपको इत्यादिको इतिहास—सच्ची घटनाओंके वर्णन—माना। राहुका ग्रहण, बलिका पाताल-वास, रावणके दस सिर और बीस भुजाएँ, नरसिंहका मनुष्य और सिंहका मिश्ररूप, कृष्णका चतुर्भुज स्वरूप आदिको वे ऐसी ही सच्ची घटनाएँ समझते हैं जैसी कि वर्तमान युद्धकी किसी घटनाको। इस संस्कारने हिन्दू जनताकी बुद्धिका विकास करनेके बदले उसे कल्पनासेवी बना दिया है।

इस कारणसे मैं किसी भी सत्त्वकी परमात्माके नामसे उपासना—भक्ति करनेकी प्रथाका निषेध करता हूँ। यह सच्चा मानव-धर्म नहीं है।

सेवाग्राम, ११-८-४५ (प्रस्थान, १९४५)

२

## दो दृष्टियां

१

मैं तीसरे दर्जेके एक लम्बे डिव्वेमे बैठा हुआ था। उसमे नीचे बताये क्रममे आदमी बैठे हुए थे :

१ २

१-२ मुसलमान मा-बेटा

३

३ एक पण्डित, ४ मैं

४

५

५ एक वयोवृद्ध मुसलमान

इनके अलावा दूसरे बहुतसे मुसाफिर भी थे। लेकिन उनका इस बातसे कोई सवघ नहीं।

मा-बेटेके बीच गायद कुछ तक़रार चल रही होगी। मेरा ध्यान जब उस तरफ गया तब पण्डित बेटेसे कह रहा था :

“देखो भाई! खुदा-खुदा तो सब कोई करते हैं, पर क्या कोई खुदाको देख सकता है? वह तो अगोचर है। इसलिए जिसे हम देख सके, पूज सके ऐसे खुदाका विचार करना चाहिये। बेटेके लिए ऐसा खुदा उसकी मा है, और स्त्रीके लिए उसका पति है। इसलिए माकी ओर तुम्हे खुदाकी दृष्टि रखनी चाहिये।”

यह मैंने सक्षेपमे लिखा है। पण्डितने तो अच्छी तरह विस्तारसे उपदेश किया था, और ऐसा मालूम होता था कि मा और बेटेको वह बात अच्छी लग रही थी। उन्हें इस बातसे चोट पहुंची हो, ऐसा नहीं दिखाई दिया।

परन्तु उनके पीछे बैठे हुए वृद्ध मुसलमानको यह निरूपण बहुत विचित्र लगा। थोड़ी देर तक तो वह मुनता रहा। पर बादमें वह चुप न रह सका और कुछ रोषपूर्वक उसने पण्डितको फटकारना शुरू किया।

“तुमने कभी कोई खुदाई किताब पढ़ी भी है या सिर्फ बकवास करना ही आता है? क्या खुदा किसी भाजी-बाजारकी शाक-मूली है कि उसके विषयमें जिसके मनमें जो आवे वैसा वह बोल सकता है? खुदाके मानी क्या है? जो सारे आलमको बना सकता है और तोड़ सकता है, जिसमें जान पैदा करनेकी तथा मारनेकी ताकत है, वह खुदा है। जिसमें पैदा करनेकी और नाश करनेकी शक्ति नहीं है, उसे हम खुदा कैसे कह सकते हैं? बच्चेके लिए मा और औरतके लिए उसका खाविद खुदा है—यह कैसी बेहूदी, कितनी नादानीकी बात तुम करते हो?”

इस चर्चामें कुछ तीखापन आ जानेका डर था। पर एक विनोदी मुसाफिरने समय-सूचकताका प्रयोग करके मिया साहबको कुछ उलटी-सुलटी दलीलोमें फंसा कर चुप कर दिया और उनका स्टेशन आने तक उन्हें खुश करके विदा कर दिया। इस तरह यह चर्चा वहीं रुक गई।

चर्चा तो बन्द हो गई। परन्तु यह छोटीसी बात मुझे रहस्यमय मालूम हुई और मैं गहरे विचारमें पड गया। किसी हिन्दूको गुरु, माता, पिता, पति वगैरामें ईश्वर-बुद्धि रखनेका विचार इतना सहज और इतना सीधा लगता है कि वह उसे बिना किसी दलीलके स्वीकार कर लेता है। परन्तु मुस्लिम-बुद्धिको यह नास्तिकताके वचन जैसा चोट पहुंचानेवाला लगता है। मा, बाप, गुरु, पति इत्यादिके प्रति मनुष्यकी चाहे जितनी भक्ति हो, उनके प्रति चाहे जितने फर्ज अदा करने हों, फिर भी वे ईश्वर हैं या ईश्वरके प्रत्यक्ष स्वरूप हैं ऐसा कहना सत्य, सनातन, सबका सर्जन करनेवाले और नाश करनेवाले परमेश्वरकी कितनी बड़ी अवज्ञा है!

इन दोनों दृष्टियोंमें कहा भूल होती है? अथवा दोनों सत्य हों तो एकको दूसरेके विचार सुनकर चोट क्यों पहुंचती है?

कदाचित् वेदाती हिन्दू इसका यह जवाब देगा कि मुसलमानको उसकी जडताके कारण चोट पहुचती है, दूसरा कोई कारण नहीं है। उसे परमात्माके स्वरूपका सच्चा ज्ञान नहीं है, इसलिए वह उलझनमें पड़ जाता है। हिन्दू अज्ञानी हो तो उसे भी ऐसी बात सुनकर चोट पहुचते देखा गया है। तुकारामको जब भक्तिमार्गमें ही आनन्द आता था, उस समय किसी वेदान्तीने उन्हें 'तत्त्वमसि' का उपदेश देना शुरू किया, तब उन्हें भी उस वृद्ध मुसलमान जैसी ही चोट लगी थी और रोष आया था। पर पिछली उमरमें वे भी वेदान्तका ही उच्चारण करने और सर्वत्र परमेश्वरको ही देखने लगे थे। इसलिए हिन्दुओके इस विचारमें कुछ सुधारने जैसा नहीं लगता।

परन्तु कुछ गहरे उतर कर हम इस प्रश्नका विचार करे। जब हम कहते हैं कि गुरु, माता-पिता, पति वगैरा शिष्य, बालक या पत्नीके परमेश्वर हैं, तब हम यह अक्षरशः सत्य है ऐसा कहना चाहते हैं या लाक्षणिक अर्थमें अथवा आलंकारिक भाषामें ही ऐसा कहते हैं? यह बात तो साफ है कि हम इस कथनको अक्षरशः सत्यके रूपमें समझाना नहीं चाहते; क्योंकि मेरे गुरु आपके लिए परमेश्वर नहीं हैं; मेरे माता-पिता आपके परमेश्वर नहीं हैं; मेरी बड़ी बहनके पति छोटी बहनके परमेश्वर नहीं हैं, इतना ही नहीं उसके लिए तो वे पर-पुरुष होनेसे छोड़ने योग्य हैं। यह बात तो तय है कि जिसे परमेश्वर — अर्थात् प्राणीमात्रके लिए एक सर्वसामान्य ईश्वर — कहा जा सकता है, वह ये लोग नहीं हैं। तो फिर जब उन्हें परमेश्वर कहा जाता है तब केवल लक्षणासे या अलंकारसे ही कहा जाता है, ऐसा मानना चाहिये। लक्षणासे इस अर्थमें कि वे दिव्याश हैं, इसलिए अशकी पूर्णके नामसे पहचान कराकर, अलंकारसे अर्थात् उनके और परमेश्वरके बीच रूपक, उपमा, उत्प्रेक्षा वगैराकी योजना करके। सुननेवालेके मनमें भ्रम पैदा न हो इस तरहसे बोलना हो, तो हम अधिकसे अधिक इतना ही कहना चाहते हैं कि "अपने गुरु, माता-पिता या पतिका सच्चा भक्त परमेश्वरके भक्त जितना ही पवित्र है," अथवा "उनकी भक्तिके द्वारा परमेश्वरकी भक्तिका

सम्पूर्ण फल मिल सकता है; ” अथवा “गुरु इत्यादिका द्रोह करनेवाला परमेस्वरका भक्त नहीं हो सकता; ” अथवा “वह परमेस्वरका भी द्रोह करता है।”

इस तरहसे यदि कोई माता-पिता वगैराकी भक्तिकी महिमाका वर्णन करे, तो उसके खिलाफ कोई मुसलमान संभवतः एतराज नहीं उठावेगा।

## २

परन्तु कोई कहेगा कि ·

“वेद तो एम वदे, श्रुति-स्मृति गाख दे कनक कुण्डल विषे भेद न्होये, घाट घडिया पछी नाम-रूप जूजवा, अते तो हेमनु हेम होये।”\*

अर्थात् जैसे ककण सोना है, कुण्डल सोना है — ये वाक्य अक्षरशः सत्य हैं, वैसे ही गुरु, माता-पिता आदि परमेस्वर है ऐसा कहना भी अक्षरशः सत्य है, इसमें लक्षणा या अलंकार है ही नहीं।

परन्तु यह बात या यह दृष्टान्त सपूर्ण रूपसे मेल खानेवाला या सही नहीं है। ककण या कुण्डल सापेक्ष रूपसे सुवर्ण नहीं है। अर्थात् एक आदमीके लिए तो वह सोना हो, पर दूसरेके लिए नहीं ऐसा नहीं है। सब लोगोके लिए वह सोना ही है। ऊपर बताये सम्बन्धियोंके लिए ऐसा कहनेका दावा नहीं किया जाता। सार्वजनिक उपासनामें इन्हे सबके लिए समान रूपसे पूज्य मनवानेका प्रयत्न नहीं है। इसमें ककण-कुण्डल जैसे रूपभेदके अलावा दूसरे सम्बन्ध-दर्शक भेदोकी भी कल्पना रही हुई है। इसके लिए कदाचित् कुरते और चोलीका दृष्टान्त दिया जा सकता है। कुरता भी कपडा है और चोली भी कपडा है। परन्तु एक पुरुषके लिए है और दूसरा स्त्रीके लिए है। पुरुषके लिए चोली व्यर्थ है; स्त्रीके लिए कुरता बेकार

वेद बताते हैं और श्रुति-स्मृति उनका अनुमोदन करती हैं कि कनक (सुवर्ण) और कुण्डल (सुवर्णके अलंकार) के बीच कोई भेद नहीं है। सुवर्णको अलग अलग आकार देने पर ये अलग अलग नाम हो गये हैं। मूलमें तो सिर्फ एक सुवर्ण ही है।

है। उसी तरह हर एक व्यक्ति तत्त्वतः परमेश्वर ही है, फिर भी विशेष सम्बन्धसे बताया हुआ व्यक्ति उस सम्बन्धसे बंधे हुए लोगोके लिए ही इष्ट या पूजनीय होता है, सबके लिए नहीं।

और, कंकण तथा कुण्डल दोनों सुवर्ण है, ऐसा हम कहते तो जरूर है; परन्तु इसमें भी कुछ अध्याहृत (कहना बाकी) रहता है। कंकण और कुण्डल दोनों सुवर्ण है, ऐसा कहनेमें हम सोनेके सम्बन्धमें आंशिक पक्ष ही पेश करते हैं, पूरा नहीं। यदि कोई इसका अर्थ ऐसा करे कि कंकण और कुण्डल ही सोना है, दूसरा सब सोना नहीं है, तो हम तुरन्त कहेंगे कि हमारा कहनेका यह आशय नहीं है। सुवर्ण उनसे अति अधिक है, कंकण-कुण्डल तो उसकी दो छोटीसी आकृतिया ही हैं। ऐसी तो सोनेकी असंख्य आकृतियां बन सकती हैं, और फिर भी जिनका नाम नहीं दिया जा सकता ऐसी आकृतियोंमें रहा हुआ अपार सोना बाकी रहेगा। इसलिए कंकण और कुण्डल संपूर्ण रूपसे सुवर्ण होते हुए भी किसीको हम ऐसा खयाल नहीं कराना चाहते कि इन दोमें ही वह सोनेकी अथ और इति (आरंभ और अन्त) मान ले। यही बात व्यक्तियोंको परमेश्वर कहते या मानते समय ध्यानमें रखनी चाहिये। गुरु, माता-पिता, पति वगैरा परमेश्वर हैं, अथवा सूर्य, चन्द्र वगैरा परमेश्वर हैं, ऐसा कहते या मानते समय यह नहीं समझना चाहिये कि इन्हींमें परमेश्वरकी अथ-इति हो जाती है। इतना ही समझना चाहिये कि परमेश्वरके अपार रूपोंमें से कुछ लोगोको प्रिय या इष्ट लगनेवाले ये थोड़ेसे रूप हैं।

सारांश यह है कि समग्रता और तात्त्विक पूर्णता ये दो भिन्न वस्तुएँ हैं। परमेश्वर समग्र पूर्ण तत्त्व है; परन्तु उसके किसी विगिष्ट रूपका विचार करे तो वह तत्त्वसे भले ही पूर्ण रूपमें वही हो, परन्तु समग्रताकी दृष्टिसे वह वह वस्तु नहीं है। छोटासा विन्दु और समुद्र दोनों तत्त्वसे पूर्णतया जल हैं। परन्तु जलकी समग्रता विन्दुमें नहीं है, समुद्रमें भी नहीं है। दूसरे शब्दोंमें कहे तो विन्दु जल है, समुद्र भी जल है, परन्तु जल न तो केवल विन्दु है और न केवल समुद्र है। सोना, जल वगैराके लिए हमारे पास ऐसे शब्द नहीं हैं, जो उनकी



तात्त्विकता और समग्रता दोनोंके वाचक हो। 'आजन्म' शब्दकी तरह 'आ' (= समग्र) उपसर्ग लगाकर कहे, तो ऐसा कह सकते हैं कि विन्दु, समुद्र इत्यादि जल है, परन्तु आजल नहीं। ककण, कुण्डल आदि मुवर्ण है, परन्तु आसुवर्ण नहीं। ईश्वरके विषयमें हमारे पास ईश्वर-परमेश्वर, ब्रह्म-परब्रह्म, आत्मा-परमात्मा, पुरुष-पुरुषोत्तम, देव-महादेव आदि शब्दोंकी जोड़िया हैं। जब यह मालूम हुआ कि छोटी वस्तुको बड़ा नाम दिया गया है, तब पर और सूक्ष्म वस्तुके लिए पिछले शब्द उत्पन्न हुए ऐसा दिखाई देता है। पहले तो देव ही था। परन्तु जब कोई अल्प सत्त्व देवके नामसे पहचाना जाने लगा अथवा जिसे देवके नामसे पहचानते थे उसकी अपेक्षा अधिक सूक्ष्म तत्त्वकी खोज हुई, तब महादेव शब्द उत्पन्न हुआ। इसी तरह परमेश्वर, परब्रह्म, परमात्मा वगैरा शब्द उत्पन्न हुए। इसका ठीक उपयोग किया जाय तो ऐसा कह सकते हैं कि व्यक्त पदार्थ देव है, महादेव नहीं; ईश्वर है, परमेश्वर नहीं, ब्रह्म है, परब्रह्म नहीं। परन्तु इस तरह विवेकसे गायद ही इन सब शब्दोंका प्रयोग होता हो। ये सब पर्यायवाची हैं, इसी तरह प्रायः इनका प्रयोग होता है। इसलिए इस भूलको एकवारगी रोकना हो तो ऐसा कहना चाहिये कि व्यक्त रूप देव है परन्तु आदेव नहीं, ब्रह्म है परन्तु आब्रह्म नहीं; सत्य है परन्तु आसत्य नहीं, पुरुष है परन्तु आपुरुष नहीं, इत्यादि।

इसके अलावा, एक दूसरी बात भी स्पष्ट होनी चाहिये। मनुष्यके श्रेयके लिए गुरु, माता-पिता आदिकी भक्ति चाहे जितनी साधन-रूप और आवश्यक हो और इसलिए वह इनके विषयमें चाहे जितनी देवबुद्धि रखता हो, फिर भी आदेव — समग्र देव — में निष्ठा और भक्ति रखे बिना उसका काम चल ही नहीं सकता। इसलिए बालक या गिण्यके लिए माता-पिता या गुरु ही ईश्वर है, इस कथनमें कुछ अतिशयोक्ति है। इसमें से उसे आगे बढ़ना ही पड़ेगा। इसलिए पहलेमें ही ऐसा कहना चाहिये कि गुरु, माता-पिता इत्यादिकी भक्ति स्तुत्य है, परन्तु वह आभक्ति — समग्र भक्ति — नहीं है; वह तो आदेवमें ही होनी चाहिये।

उस वृद्ध मुसलमानकी भाषामे खुदा शब्दका एक ही अर्थ था : आदेव, आसत्य। इसलिए जब हिन्दू पंडितने कहा कि बालकके लिए माता और स्त्रीके लिए पति उसका खुदा है, तब माता और पतिको पंडित समग्र सत्य कहना चाहता है—ऐसा समझकर इस प्रकारके निन्दात्मक शब्दोसे उसे चोट पहुंचे तो उसमे आश्चर्यकी बात नहीं।

हिन्दुओंमे अपर पदार्थोंके लिए परतावाचक शब्द लागू कर देनेका एक दोष है। इस कारणसे पर शब्दोके अर्थ उतरते ही जाते हैं और नये आचार्योंको नये शब्द दाखिल करने पडते हैं। देव और स्वर्ग एक समय परम तत्त्व और परम गतिका निर्देश करते थे; परन्तु इन शब्दोके आसपास बधी हुई कल्पना बादके विचारकको असतोषकारक लगी। उसने यह नहीं कहा कि देव और स्वर्गके विषयमे प्रचलित कल्पना प्राकृत और स्थूल है, परन्तु यह कहा कि ये कल्पनायें भी सच्ची हैं, परन्तु इनसे अधिक ऊंची कल्पनावाले परम तत्त्व और गतिया भी हैं, और उनके लिए उसने इन्द्र-इन्द्रलोक, ब्रह्मा-ब्रह्मलोक आदि नये शब्दोंकी रचना की। उसके बादके विचारकको इन कल्पना-ओमें भी विचार-दोष लगा। उसने भी सिर्फ कल्पनाको सुधारनेके बदले नये देव और नये लोक बढाये। इस तरह विष्णु-वैकुण्ठ, महादेव-कैलास, कृष्ण-गोलोक, पुरुषोत्तम-अक्षरधाम आदि उत्तरोत्तर तत्त्वों और गतियोकी वृद्धि होती ही गई, और हरएक पथवालेके लिए अलग परम तत्त्व और अलग तरहकी परागति पैदा हुई। हरएक पथवालेकी वेदात परिभाषामे भी इस तरह माया-महामाया, प्रकृति-महाप्रकृति, काल-महाकाल, कारण-महाकारण, ब्रह्म-महद्ब्रह्म-परब्रह्म, क्षरपुरुष-अक्षरपुरुष-पुरुषोत्तम और पुरुषोत्तम भी जब अघूरा मालूम हुआ तब पूर्ण पुरुषोत्तम, प्रकट पुरुषोत्तम इत्यादि शब्द उत्पन्न होते ही गये। इस तरह ऊपर सुझाये हुए आदेव, आब्रह्म, आसत्य इत्यादि शब्दोकी भी ऐसी ही दशा होनेकी पूरी सभावना है। इसलिए ज्यादा सही तो इस्लामका यह नियम लगता है कि किसी भी नाम-रूपको खुदा कहना ही नहीं चाहिये। तत्त्वज्ञानी भले तत्त्वसे नाम-रूप तथा खुदामें अभेद देखे, परन्तु भाषामे वह किसी भी नाम-रूपका खुदाके रूपमें वर्णन

न करे। ज्यादासे ज्यादा वह उसे खुदाका नूर अथवा हिन्दू ग्रंथोंकी परिभाषामें उसका अर्थ कहे, परन्तु मूल शब्दोंमें समग्रताका भाव होनेसे मूल शब्दोंका प्रयोग हरगिज न करे।

आदम खुदा नहीं, खुदा आदम नहीं,  
लेकिन खुदाके नूरसे आदम जुदा नहीं।

अर्थात् मनुष्य समग्र देव नहीं है, और समग्र देव मनुष्य नहीं है, परन्तु समग्र देवके तत्त्वसे मनुष्य अलग नहीं है। समग्रताके वगैरे देवका विचार किया ही नहीं जा सकता ऐसा समझकर समग्र शब्द निकाल डाले, तो यह कहना चाहिये कि मनुष्य देव नहीं है, और देव मनुष्य नहीं है, परन्तु देवके तत्त्वसे मनुष्य अलग नहीं है।

## ३

उस वृद्ध मुसलमानने कहा कि खुदामें तो सृष्टिकी उत्पत्ति और प्रलय करनेकी शक्ति रही हुई है। किसी भी मानवके लिए खुदा शब्दका प्रयोग कैसे किया जा सकता है? ब्रह्मसूत्रोंमें भी ब्रह्मनिष्ठ और ब्रह्मके बीचके इस भेदके लिए 'जगद्व्यापारवर्जम्' (४-४-१७७) सूत्र है।

इसी तरह—

सत्यपि भेदाऽपगमे नाथ तवाऽहं न मामकीनस्त्वम्।

सामुद्रो ही तरंग क्वचन समुद्रो न तारंग ॥\*

(पट्टपदीस्तोत्र-३)

ऐसा कहते समय गकराचार्यको इस बातका ध्यान था। परन्तु भक्तिमार्गी सम्प्रदायोंमें इस विचारको भुला दिया गया है। और इसके परिणाम-स्वरूप लगभग सब हिन्दू सम्प्रदाय इस श्लोकका उच्चारण करते हैं:

गुरुर्ब्रह्मा गुरुर्विष्णुर्गुरुर्देवो महेश्वर ।

गुरु साक्षात् परब्रह्म तस्मै श्रीगुरुवे नम ॥

और बहुतसे सम्प्रदायोंमें प्रत्यक्ष अथवा एक समयके गुरु या आचार्य ही परमेश्वरकी जगह लेते हैं। इस श्लोकको मैंने आज तक स्वीकार

\* हे नाथ, भेदका नाश हो जाने पर भी मैं आपका हूँ, आप मेरे नहीं। तरंग समुद्रकी होती है, समुद्र कभी तरंगका नहीं होता।

किया था। परन्तु उस वृद्ध मुसलमानको पहुँची हुई चोट पर विचार करनेके बाद मुझे लगा कि अपने ब्रह्मनिष्ठ सद्गुरुके प्रति हमारी चाहे जैसी उत्कट भक्ति हो, फिर भी उनके प्रति इस श्लोकमे बताई हुई भावना रखना ठीक नहीं है। विद्वानोंकी सूक्ष्म तार्किक बुद्धिकी अपेक्षा उस वृद्धकी टेढ़ा देखनेके लिए मना करनेवाली सरल एकमार्गी बुद्धि अधिक सच्ची है।

जो विचार गुरुको लागू होता है, वह माता-पिता-पतिको विशेष रूपसे लागू होता है, इसमें तो समझाने जैसी कोई बात ही नहीं है। क्योंकि उनके सम्बन्धमे तो मानवी गुणोंकी पूर्णताका भी दावा नहीं किया जाता। उन्हें हमेशा नरोत्तम भी नहीं कह सकते, तो फिर परमेश्वर तो कह ही कैसे सकते हैं? वे सिर्फ उत्कट प्रेमके दावेसे ही आराध्य बनते हैं। परन्तु जो न्याय गुरुको लागू होता है, वही अवतारो, पैगम्बरो, तीर्थंकरो, बुद्धो इत्यादिको भी लागू होता है। किसीको भी — घासके तिनकेको भी — समग्रदेवका अवतार — उसका 'तेजोऽशसभव' व्यक्तरूप — कह सकते हैं, परन्तु समग्रदेव — आदेव — नहीं कह सकते। परमात्मा राम, कृष्ण आदि है, परन्तु राम, कृष्ण आदि परमात्मा नहीं है।

हिन्दू उपासना और विचारमे इतनी शुद्धि होनेकी जरूरत है।

४

हिन्दू धर्ममे परस्पर-विरोधी मालूम होनेवाले अनेक सम्प्रदायोंके उत्पन्न होनेका एक कारण ऊपरका कुतर्क है। मैं हिमालय हूँ, मैं गंगा हूँ, मैं राम हूँ, मैं गकर हूँ, मैं अर्जुन हूँ वगैरा हम गीतामे पढते हैं। परन्तु हिमालय परमात्मा है, गंगा परमात्मा है, राम, कृष्ण, शंकर, अर्जुन वगैरा परमात्मा है, ऐसा गीतामे भी नहीं कहा गया है। \* यह वेदान्तने — अर्थात् भिन्न भिन्न मतके वेदाती गुरुओंने सिखाया है। पहले

\* समुद्र कहे कि मैं ही तरंग हूँ, बुदबुदा हूँ, तो वह एक बात है; वह ठीक है। परन्तु तरंग या बुदबुदा कहे कि मैं ही समुद्र हूँ, तो वह ठीक नहीं है। यह भेद यहा सूचित किया गया है। (८-९-'४७)

सम्प्रदायके इष्टदेवके विषयमें सिखाया और आगे चलकर अपने विषयमें ऐसा मानना सिखाया। इस तरह घर घरके अलग परमेश्वर माननेकी प्रथा आरम्भ हुई। इसमें मायावादीने मायावादकी, लीलावादीने लीलावादकी, अनुग्रहवादीने अनुग्रहवादकी सहायता ली। इसमें कौन किसे झूठा कहे? इसलिए सर्वधर्म-समभावके दुरुपयोगसे जिनका स्थान जम गया हो वे सब सच्चे हैं, ऐसा समाधान निकाला गया।

यह कुतर्क ही साम्प्रदायिक पाखण्डोका मूल है। अतः विचारशील मनुष्यको समझना चाहिये कि सब रूप परमेश्वरके हैं, परन्तु एक रूप या सब रूप मिलकर परमेश्वर नहीं बनता। इसलिए भले ही राम या कृष्ण या क्ष को हम परमेश्वरका रूप, विभूति या अश कहे, भले उनके विषयमें पूज्यभाव रखें, परन्तु ऐसा नहीं कहना या मानना चाहिये कि राम या कृष्ण या क्ष परमेश्वर है। ये सब इकट्ठे मिलकर भी परमेश्वर नहीं है। परमेश्वर सब नाम-रूपोंसे हर एक वातमें और हर एक दृष्टिसे अनन्त गुना अधिक है। वह किसी एक रूपमें अपनेको समग्र रूपमें समा सके, ऐसा संभव ही नहीं है। सर्वशक्तिमानकी यह अशक्ति है, ऐसा यदि कहे तो भी कोई हर्ज नहीं है। इसलिए अमुक व्यक्ति पूर्णावतार है, अमुकमें परमात्माकी सोलहो कलाये हैं, अमुक प्रकट पुरुषोत्तम है, अमुक अवतारोका अवतारी है, आदि प्रयोग शब्दजाल — साम्प्रदायिक माया है। विश्वमें अभी तक ऐसा कोई व्यक्ति प्रकट नहीं हुआ और भविष्यमें भी प्रकट नहीं होगा, जिसे हम समग्रदेव कह सकें।

माता, पिता, गुरु वगैरा सब वदनीय, पूजनीय, सेवनीय हैं; उनकी धर्मयुक्त आज्ञाओंका पालन करनेमें कल्याण है। परन्तु यह भाषा अतिययोक्तिपूर्ण है कि वे अपने बालक या शिष्यके लिए परमेश्वर हैं — अर्थात् अज्ञानपनमें भी यह अनन्त्य है। इस भाषाको और ऐसे श्लोकोको छोड़ देना चाहिये।

उन समग्रदेवको नाम-रूपमें लाना और साकार रूपमें उसके ध्यानमें प्रयत्न करना ठीक नहीं है। जो भी प्रयत्न किया जायगा, वह उसे मर्यादित करनेवाला होगा। नीचेके श्लोको द्वारा उसकी वन्दना या ध्यान करना ही तो हम कर सकते हैं

अनादिमत्पर ब्रह्म न सत्तन्नासद्रुच्यते ॥  
 सर्वत पाणिपादं तत्सर्वतोऽक्षिशिरोमुखम् ।  
 सर्वत श्रुतिमल्लोके सर्वमावृत्य तिष्ठति ॥  
 सर्वेन्द्रियगुणाभास सर्वेन्द्रियविवर्जितम् ।  
 असक्त सर्वभृच्चैव निर्गुणं गुणभोक्तृ च ॥  
 बहिरन्तश्च भूतानामचर चरमेव च ।  
 सूक्ष्मत्वात्तदविज्ञेय दूरस्थ चान्तिके च तत् ॥  
 अविभक्त च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् ।  
 भूतभर्तृ च तज्ज्ञेय ग्रसिष्णु प्रभविष्णु च ॥  
 ज्योतिषामपि तज्ज्योतिस्तमसः परमुच्यते ।  
 ज्ञान ज्ञेय ज्ञानगम्य हृदि सर्वस्य धिष्ठितम् ॥

(गीता १३, श्लोक १२-१७)

(वह अनादि परब्रह्म है। उसे न सत् कह सकते हैं, न असत्। सब ओर उसके हाथ और पैर हैं, सब ओर आख, कान, मुह, सिर आदि हैं, और सबको अपनेमें समाकर वह विद्यमान है। उसमें सब इन्द्रियोके गुण भासमान होते हैं, फिर भी वह सर्व इन्द्रियोसे रहित है। वह किसीसे — कही भी लिप्त नहीं, फिर भी सबका भरण-पोषण करनेवाला है। वह निर्गुण है, फिर भी सब गुणोका भोक्ता है। वह सर्व भूतोके बाहर भी है, और उनके भीतर भी है। वह अचर-स्थिर भी है, और चर-जगम भी है। अति सूक्ष्म होनेसे उसका विज्ञान नहीं किया जा सकता। वह दूर भी है, नजदीक भी है। उसके भाग नहीं हो सकते, फिर भी वह भूतोमें इस तरह विद्यमान है, मानो उसके भाग हो गये हैं। उसे सर्वभूतोका भर्ता-पालक-पति, सबका आस करने-वाला और सब पर प्रभाव रखनेवाला समझा जाय। वह सूर्य-चन्द्र-नक्षत्र आदि सब प्रकाशमान ज्योतियोंको प्रकाश देनेवाला है, और अवकारसे भी परे है। वही ज्ञान है, वही ज्ञेय है, वही ज्ञानसे प्राप्त करने योग्य है। वह हरएकके हृदयमें बसा हुआ है।)

उसके किसी प्रिय रूप, मूर्ति या विभूतिका भले आप वदन-कीर्तन कीजिये; भले उसका और उसके चरित्रोका बार बार स्मरण

करके मनको पवित्र रखने और उन्नत करनेकी कोशिश कीजिये। परन्तु इसके लिए उसे परमेश्वर कहनेकी जरूरत नहीं है, इसलिए ऐसा न कहे। वह परमेश्वर हरगिज नहीं है। उसका आधार लेकर कदाचित् आप 'अमुक हृद तक ऊंचे उठ सकेंगे; परन्तु उसके बाद तो आप उसे छोड़कर ही आगे बढ़ सकेंगे।

(प्रस्थान, जुलाई-अगस्त, १९३७)

## ३

## उपासना-शुद्धि\*

मेरी रायमें जीवनको धार्मिक बनानेके लिए अनेक धर्मग्रन्थोंका अथवा अपने इष्ट धर्मग्रन्थका भी अतिगय पाण्डित्यपूर्ण अभ्यास करनेकी जरूरत नहीं है। नामदेव, तुकाराम, नरसिंह महेता इत्यादि सतोंके जीवनको देखें, तो ऐसा नहीं मालूम होता कि वे बहुत विद्वत्ता प्राप्त करके धार्मिक बने थे अथवा विगेष प्रकारकी धार्मिक दृष्टि प्राप्त कर सके थे। कमसे कम मेरी धार्मिक प्रगति तो इस तरहसे नहीं हुई।

मेरे कहनेका मतलब यह नहीं है कि मैंने धार्मिक ग्रन्थोंका और विभिन्न धर्मोंके ग्रन्थोंका विलकुल ही अभ्यास नहीं किया है। परन्तु एक भी धर्मका — हिन्दू धर्मके ग्रन्थोंका भी — मैंने पाण्डित्यपूर्ण अभ्यास नहीं किया है। मैं सत्याग्रहाश्रममें रहने गया, तब मेरी उमर २७-२८ वर्षकी थी। १७ वे या १८ वे वर्षमें मैंने पहली बार गीता पढ़ी। मिशनरी सत्याग्रामोंमें पढ़नेके कारण मैंने वाइवलके कितने ही भाग लाजिमी तौर पर पढ़े थे। परन्तु इन दो पुस्तकोंको छोड़ दूँ, तो जित्त सप्रदायमें मेरा जन्म हुआ था उस सप्रदायके ग्रन्थोंके सिवा अनेक धर्मग्रन्थोंको देखनेका आश्रममें रहने आया तब तक मुझमें कोई उत्साह ही नहीं था। स्वामी रामतीर्थ और स्वामी विवेकानन्दके ग्रन्थ मेरे पास थे जरूर; परन्तु उनमें से दो-चार व्याख्यानोंसे ज्यादा मैंने

\* वयकि कुछ ग्रामनेवकोंके मामने दिया हुआ व्याख्यान।

पढे हो ऐसा मुझे याद नहीं आता। 'गीता-रहस्य' के प्रकाशित होते ही मैंने उसे खरीद लिया था और उसी समय पढ भी डाला था। परन्तु उसे पढकर 'निकाल दिया' था; 'पचाया' था ऐसा मैं नहीं कह सकता। उस समय उसे पचाने जितनी मुझमें ताकत भी नहीं थी। आश्रममें आनेके बाद वहाँ लिये जानेवाले वर्गोंमें मुझे अनायास ही उपनिषद्, ब्रह्मसूत्र आदि ग्रन्थोंका परिचय हुआ।

साराश यह है कि अनेक शास्त्रोंका अध्ययन करके मेरी वृत्ति धार्मिक नहीं हुई है, और आज भी मुझे ऐसा लगता है कि धार्मिक वृत्तिके पोषणके लिए अनेक ग्रन्थोंका और अनेक धर्मोंका विद्वत्तापूर्ण अध्ययन आवश्यक नहीं है। इतना ही नहीं, परन्तु बहुत बार ऐसे अध्ययनका शौक धार्मिक वृत्तिके लिए बाधक भी होता है। सगीत-शास्त्रके विषयमें मेरी जो राय है वही धर्मशास्त्रके विषयमें है। एकाध भजन या धुन शास्त्रीय सगीतके अनेक प्रकारके आलापो वर्गोंके साथ बोली जाय, तो इकट्ठा हुआ जनसमूह नाचने और झूमने लगता है, यह मैंने अनेक बार देखा है। इससे भजन-मण्डली गानलीन जरूर होती है, परन्तु भक्तिलीन भी होती ही है, ऐसा विश्वासके साथ नहीं कहा जा सकता। 'अखिया हरि-दर्शनकी प्यासी' भजन बहुत अच्छी तरहसे गाया जाय, तो करुण-रसका आनन्द अवश्य उत्पन्न होता है, परन्तु यह रस न तो हरि-दर्शनकी प्यास पैदा कर सकता है और न उसे बुझा सकता है। इससे उलटे, जिसको यह प्यास लगी हो उसके गानेमें सगीतका खून होता दीखे, तो भी वह इस भजनमें लीन हो सकता है। इसी तरह धार्मिक जीवनके लिए ऊपर बताया हुई व्याकुलता हो, तो एक-दो ग्रन्थोंका नित्य अनुशीलन उसके लिए जरूरी है, परन्तु ऐसे एक-दो ग्रन्थ उसके लिए पर्याप्त हैं। ऐसी व्याकुलता न हो तो धार्मिक ग्रन्थोंका अभ्यास करनेकी रुचि सिर्फ एक तरहका बौद्धिक रस बन जाती है, धर्मकी प्यास नहीं बनती।

मैं हिन्दू हूँ यह आपसे कहनेकी जरूरत है क्या? एक समय-प्रधान वैष्णव संप्रदायमें मेरा जन्म हुआ है, इसलिए उमरका बहुत बड़ा हिस्सा मैंने उसमें निष्ठापूर्वक बिताया है। करीब दस सालसे



ही मैंने उस सप्रदायका अभिमान छोड़ा है। परंतु सप्रदायका अभिमान छोड़ देने पर भी मैंने उस सप्रदायसे प्राप्त हुए बहुतसे आचार, विचार तथा सस्कारोंको नहीं छोड़ा है। और आश्रममे जो आचार-विचार पाले जाते हैं उनकी अपेक्षा भी मेरे अपने वैयक्तिक आचार, विचार, सस्कार आज भी ज्यादा सनातनी और मर्यादावाले हैं। फिर भी आज मैं अपनेको सनातनी हिन्दू कहनेके लिए तैयार नहीं हू। आजके हिन्दू धर्मके विषयमे तथा हिन्दू धर्माभिमानी वास्त्री, पंडित, वेदाती वगैराके वारेमे मुझे कठोर भापामे बोलनेकी इच्छा होती है। इस कठोर भापाके मूलमे हिन्दू समाजकी सेवा करनेकी मेरी इच्छा है, हिन्दू जनताके साथ मेरा आत्मभाव है, हिन्दुत्वके विषयमें तिरस्कार या द्वेष नहीं।

हिन्दू धर्ममें चलते-फिरते सत्य और ब्रह्मचर्यकी जितनी महिमा गाई जाती है, उतनी दूसरे धर्मोंमे शायद नहीं गाई जाती। कभी-कभी मुझे ऐसा लगता है कि हमारे धर्मोंके सतोंको हमारे समाजमे दूसरे समाजोंकी अपेक्षा इन गुणोंका अस्तित्व कम लगा होगा, इसलिए उन्हें इन पर बार बार भार देना पडा होगा। जो गुण समाजमें अच्छी तरहसे विकसित होते हैं, उन पर बोलनेकी जरूरत नहीं होती। जो गुण समाजमें होने चाहिये, परन्तु दिखाई नहीं देते, उनका ही प्रतिपादन करना पडता है।

परंतु हिन्दू धर्ममे सत्य और ब्रह्मचर्य पर चाहे जितना भार दिया गया हो, फिर भी मुझे लगता है — और दुःखपूर्वक लगता है — कि हिन्दू धर्मकी ईश्वरोपासना बहुत हद तक असत्य-निष्ठ और व्यभिचारी है। ये शब्द आपको तीखे लगेंगे। परंतु मैं इनका प्रयोग आवेशमे आकर नहीं कर रहा हूं। दीयेकी ज्योति कभी कभी ऐसी स्थितिमे होती है कि वह जलता है या बुझ गया है, यह हम निश्चयपूर्वक नहीं कह सकते। इसी तरह हमारे हिन्दू धर्ममे सत्योपासना बुझ गई है या मद पड कर भी जाग्रत है, यह कहना मुश्किल है।

‘ब्रह्म सत्य और जगत् मिथ्या’ इस सूत्रकी रचना शंकराचार्यने की। उनका यह प्रामाणिक मत होगा, ऐसा माननेमे कोई हर्ज नहीं।

परन्तु 'जगत् मिथ्या' के इस पाण्डित्यका हमारे देगमें विचित्र रूपमें विकास हुआ है। जहा सारे जगत्को ही मिथ्या ठहराया गया हो, वहां जगत्के व्यवहारमें या ईश्वरकी उपासनामें भी सत्यासत्यका विवेक करनेके लिए स्थान ही कहा है? इसलिए जगत्के किसी भी पदार्थ, भावना, नीति अथवा व्यवहारको सुविधाके अनुसार असत्य मानकर उसका खण्डन करनेमें या सत्य मानकर उसका मण्डन करनेमें या उसमें सत्यासत्यका मिश्रण करनेमें किसी भी तरहकी बाधा नहीं आती। जिसको जैसी पुस्तक अच्छी लगे वैसी वह लिखे, चाहे जिसके नामसे उसे प्रकाशित करे, उसमें चाहे जिस तरहसे सकलना करे, चाहे जैसे विधानोंकी रचना करे और सिद्धांतोंका प्रतिपादन करे, उनके लिए चाहे जैसी कयाए गढ़ ले तथा चाहे जिन पुस्तकोंमें क्षेपक डाले, और यह सब समाजके कल्याणके लिए, धर्मके उत्कर्षके लिए है, ऐसा कह कर वह आत्म-सतोष मानता है। और जिस ग्रंथके विषयमें हमारा यह पक्का निश्चय हो कि उसमें ऐसी गडबड हुई है तथा जिस उपासनाके लिए हमारा यह मत हो कि वह कपोलकल्पित है, उसका भी हमें गुणगान करते रहना चाहिये। अवतारी या सत्पुरुषोंके चरित्रोंमें भी विना सिर-पैरकी गलत बातें दाखिल करनेमें साधुकी ख्याति प्राप्त किये हुए लेखकोंको भी शायद ही दोष लगा है। महाभारत, वाल्मीकि रामायण, तुलसी रामायण, मनुस्मृति, पुराण चाहे जो ग्रंथ लीजिये। एक भी ग्रंथ ऐसा नहीं होगा, जिसमें क्षेपक न हो। सारी भगवद्गीता भी एक ही व्यक्तिकी रचना होगी या नहीं, ऐसी शंका पैदा होनेके भी कारण है। योगवासिष्ठ जैसे कुछ ग्रंथ तो किसी संप्रदाय-प्रवर्तकने लिखकर किसी दूसरे प्रसिद्ध मुनिके नाम पर चढा दिये हैं। इस जगद्रूपी मायाकी अपेक्षा धर्म-प्रचारकोंकी नाया इतनी बलवान है कि प्रकृतिगत अनत्यकी अपेक्षा शास्त्रोंके असत्योंमें से सत्यकी ओर ले जानेके लिए भववानसे यह प्रार्थना करनेका मन होता है — 'असत्योंमें से, हे प्रभु! तू हमें परम सत्यकी ओर ले जा।'

हमारी बहुमान्य बनी हुई गीताको ही ले लीजिये। सता नहीं किस कारणसे उसके लेखककी कवि-कल्पनाको यह लगा कि उसे अपना

आध्यात्मिक मत घृतराष्ट्र और सजयके सवादमे कृष्णार्जुनका उपसवाद रच कर समझाना चाहिये। आगे जाकर इतिहास-सशोधकोने अनुमान निकाला कि कौरव-पाण्डवोका युद्ध किसी वर्षकी मार्गशीर्ष शुक्ला एकादशीके दिन हुआ होगा। फिर तो इन दोनोकी कडी जोड देनेमे कौनसी वाधा आ सकती थी? लोगोकी यह मान्यता तो है ही कि कृष्ण और अर्जुनका सवाद एक ऐतिहासिक घटना है। इस मान्यताका उपयोग करके मार्गशीर्ष शुक्ला एकादशीके दिन गीता-जयतीका त्योहार मनानेका कार्यक्रम तैयार किया गया। भले ही यह काल्पनिक हो, परन्तु इसके वहाने गीताकी महिमा तो बढती है, ऐसे हिसाबोमे हम फस जाते हैं। हिन्दू धर्मकी बहुत बडी जनसख्याके लिए मान्य अथवा आदरणीय हो सकनेवाला जो एक धर्मग्रन्थ वाकी रहा है, उसके साथ भी हम ऐसा ढोगका व्यवहार करते हैं, तो दूसरे ग्रन्थोके बारेमे तो कहना ही क्या?

इस तरह धर्मके प्रतिपादनमे हमारे देशमे सत्यका बहुत बडा द्रोह हुआ है। इसके बाद हिन्दू उपासनाका विचार करे, तो ब्रह्म-चारिणी भक्ति बहुत अगमे लुप्त हो गई है और उसके स्थान पर व्यभिचारिणी भक्ति ही मानो सनातन हिन्दू धर्मकी सराहने लायक विशेषता बन बैठी है। ब्रह्मचारिणी — अर्थात् ब्रह्ममे विचरण करने-वाली — भक्ति तो रही ही नहीं, परन्तु सगुणोपासनामे भी किसी एक ही स्वरूप पर निष्ठा रखनेकी बात हमें कभी सिखायी नहीं जाती। आज रामनवमी है इसलिए रामकी मूर्तिकी स्थापना करके हम रामनामकी घुन लगाते हैं; आज जन्माष्टमी है इसलिए वालकृष्ण या मुरलीवरको बैठा कर हम गोपाल-कृष्णकी घुन लगाते हैं, आज गणपति-चतुर्थी है इसलिए 'वक्रनुण्ड महाकाय' के साथ 'तू ही हमें निर्माण करनेवाला देव है' ऐसा कहकर हाथ जोडते हैं, आज गुरुवार है इसलिए आज दत्तात्रेयको याद करना ही चाहिये। इसी तरह नागपंचमी, दुर्गाष्टमी वगैरा जो त्योहार आते हैं, उनमे से हरएकके लिए एक भिन्न आकृति, भिन्न नाम, भिन्न चरित्र, भिन्न कर्मकाण्ड रखनेवाला देव है ही। और यदि इस सारी उपासनाको हम योग्य मानते हैं, तो बेचारे भगियोकी 'मेलडी माता' या रानीपरज (एक

आदिम जाति) के खेतकी सीमा पर तथा झाडोके नीचे रहनेवाले देवोका निषेध क्यों करना चाहिये? जिस वेदात-विचारसे गणपति, लक्ष्मी, पार्वती, शकर, इन्द्र, वरुण आदि देवोका समन्वय किया जा सकता है, वह विचार हरएक खेत और झाडमे रहनेवाले देव, भूत, प्रेत वगैराका समन्वय करनेमें भी समर्थ है। 'सब काल्पनिक, मायिक, झूठ, असत्य होने पर भी सब शिव और सुन्दर है' — यह कैसा सुन्दर और सुविधाजनक समन्वय है?

ऐसा समन्वय भले ही किया जा सके, परंतु उपासना, भक्ति अथवा श्रद्धाका ऐसा प्रकार किसी भी साधक या समाजको ऊचा नहीं उठा सकेगा। कुछ वैष्णव संप्रदायोमे कहे अनुसार यह सचमुच व्यभिचारी भक्ति है, अनन्य अव्यभिचारी भक्ति नहीं, और ब्रह्मचारिणी भक्ति तो बिलकुल ही नहीं है।

जो दपती परस्पर मन, वचन, कर्मसे अव्यभिचारी और एकनिष्ठ रहते हैं, उन्हें हम सज्जन और सती — अर्थात् सत्ययुक्त पुरुष तथा स्त्री — कहते हैं। ब्रह्मचारी तथा ब्रह्मचारिणीकी भूमिका इनसे ऊची है। उसमें पुरुष तथा स्त्री दोनो निरालम्ब होते हैं। उपासनामे पहले हमारा एकनिष्ठ और अव्यभिचारी होना जरूरी है। आपको सगुण — अथवा केवल सगुण ही नहीं परंतु साकार सगुण — के अवलम्बनकी जरूरत महसूस होती हो, तो भी कोई हर्ज नहीं है। परंतु अनेक देवी-देवताओके पीछे लगकर और उनकी पूजा-विधिके आडवरमे पड़ कर आपका कभी कल्याण नहीं हो सकेगा, इससे हमारा धर्म कभी शुद्ध या प्राणवान नहीं बन सकेगा।

अमेरिकाके एक कारखानेका मालिक एक बार विलायतका एक कारखाना देखने गया था। अग्रेज व्यवस्थापक उसे कारखाना दिखा रहा था। एक यत्र देखकर अमेरिकनको कुतूहल हुआ और उसके वारेमे उसने पूछताछ की। व्यवस्थापकने कहा कि यह यत्र बहुत सालोका पुराना है; यद्यपि यह बहुत अच्छा काम नहीं देता, फिर भी पुराना होनेसे उसे हटाया नहीं। 'हमारे कारखानेमे बहुतसे यत्र पुराने हैं' — ऐसा उसने अभिमानसे कहा। अमेरिकनने उत्तने ही अभिमानसे जवाब दिया,

‘हमारे कारखानेमें शायद ही कोई यत्र दो या तीन सालसे ज्यादा पुराना होगा। हम तो नई शोध होते ही पुराने यंत्रोंको कचरा समझ कर फेक देते हैं।’ हम हिन्दू लोगोकी वृत्ति बहुत कुछ उस अंग्रेज व्यवस्थापकके जैसी ही है। हिन्दू धर्मको हमने प्राचीन नमूनोंके सग्रहालय जैसा बना रखा है।

परन्तु यह विषयान्तर होगा। मेरे कहनेका मतलब यह है कि यदि आपको साकार सगुणोपासनाकी जरूरत मालूम होती हो तो भले कीजिये। पर आखिरमें किसी एक ही देव पर अनन्य निष्ठा रखिये। ऐसी सच्चारिणी भक्तिमें से ही आप ब्रह्मचारिणी — ब्रह्ममें विचरने-वाली — निरालव भक्तिकी ओर मुड़ सकेंगे।

मैं निश्चित रूपसे मानता हू कि जीवनमें मुझे जो एक प्रकारका सतोष है, उसका कारण यह नहीं है कि मैंने धर्मग्रथोंका बहुत गहरा अध्ययन किया है। परन्तु वचनसे ही मुझे पर अनन्य — अव्यभिचारी भक्तिके सस्कार पडे थे। अनेक देव-देवियोंके प्रति मुझमें कभी भक्ति पैदा नहीं हुई। राम, कृष्ण वगैरा सब एक ही ईश्वरके अवतार हैं, ऐसी साम्प्रदायिक मान्यता होने पर भी मुझे कुटुम्बमें जिस एक देवकी उपासना मिली थी उसके सिवा दूसरे किसी अवतारके प्रति भी मेरी बहुत रुचि नहीं थी, धर्मग्रथोंके प्रति भी नहीं थी। मैंने जब गीताका अनुवाद किया तब एक मित्रने मुझे सलाह यह दी कि श्री विनोवाजीकी ‘गीताई’ की तरह इसका नाम ‘गीतामाता’ रखना चाहिये। परन्तु मैंने कहा कि श्री विनोवाने जो नाम दिया है वह उनके लिए योग्य है, मेरे लिए योग्य नहीं है। मेरे जीवनमें गीताने माताका काम नहीं किया है। मैं ऐसा नाम रखूंगा तो वह असत्य होगा। इसलिए मैंने सस्कृत गीताकी इसमें ध्वनि है ऐसा सूचित करनेवाला मादा ‘गीताध्वनि’ नाम पसन्द किया।

मेरा कहना यह नहीं है कि धर्मग्रथोंका अनुशीलन जरूरी नहीं। मनुष्यका अपना कोई प्रिय ग्रन्थ होना चाहिये। उसका निरंतर वाचन-चितन उने करना चाहिये। उसके उपदेशके अनुसार अपना जीवन बनानेका सदैव प्रयत्न करना चाहिये। इसके सिवा, माधु-मतोंके चरित्र

पढने और भजन गानेका भी व्यासंग — अभ्यास — होना चाहिये । परतु वे ग्रन्थ और चरित्र सत्यकी रक्षा करके रचे हुए होने चाहिये । उनके अलावा कोई ग्रन्थ हाथमे आवे तो आप उसे आदरसे पढिये, परतु आपकी निष्ठा तो एक ही देव पर होनी चाहिये, और अपनी आध्यात्मिक खुराकके लिए एक-दो ग्रन्थ ही आपको पर्याप्त लगने चाहिये । दूसरा पठन अचार-चटनीकी तरह अथवा कभी कभी किये जानेवाले नये प्रकारके भोजनके जैसा होना चाहिये ।

मुसलमान धर्मका जो विशेष तत्त्व मुझे पसद आता है, वह यह कि उसमे एकेश्वर-भक्ति पर खूब जोर दिया गया है । इस्लाममे ब्रह्मचर्यको या अव्यभिचारी दपती-धर्मको बहुत महत्त्व नहीं दिया जाता, ऐसा लग सकता है । परतु उपासनाके वारेमे उसकी निष्ठा सर्वथा ब्रह्मचारिणी नहीं हो तो भी बहुत अशमे सच्चारिणी है ।

मैंने आपके सामने सत्य और ब्रह्मचर्यके कुछ भिन्न अर्थ सहज रूपमे रखे हैं । सत्य अर्थात् अव्यभिचारित्व,— वफादारी; ब्रह्मचर्य अर्थात् परम तत्त्वमे विचरण । सामान्य रूपसे हम जिस व्रतको ब्रह्मचर्यके नामसे पहचानते हैं, वह इस परम ब्रह्मचर्यका साधनरूप एक व्रत है ।

भिन्न भिन्न धर्मोंका मुझे जो थोडा बहुत जान है, उसे आपके सामने रखनेका मुझे उत्साह नहीं है । इसका एक दूसरा कारण भी है । मेरा आज ऐसा विश्वास नहीं है कि जगत्में आज जो धर्म या उनके संप्रदाय प्रचलित हैं, उनमें से एक भी हमारा उद्धार करनेमें समर्थ है । सब धर्मोंका अभ्यास करके, हरएकका कुछ अंश लेकर चार पडितो या समझदार लोगोको एकाध नये धर्मकी स्थापना करनी चाहिये — ऐसा यदि कोई कहे, तो उसे भी मैं व्यर्थ प्रयत्न मानता हूँ । नये धर्मकी स्थापना इस तरह नहीं हो सकती । पडितोके द्वारा धर्मका प्रचार ( प्रोपेगेंडा ) तो जरूर हो सकता है, परतु धर्म-स्थापना इन पडितोका विषय नहीं है । धर्म-स्थापनाका अर्थ पिछले धर्मोंका समन्वय या काट-छाट नहीं है, वह अनेक धर्मोंका मकर नहीं है, नये भाष्यकी रचना नहीं है, पुराने वृक्ष पर नई कलम वैठानेकी कला नहीं है । बुद्ध और मुहम्मदने जो धर्म स्थापित किये, उनके परिणाम-

स्वरूप पहलेके धर्मशास्त्र व्यर्थ और नि शेष हो गये । जिस तरह किसी पराक्रमी पुरुषसे नये वंशकी स्थापना मानी जाती है और ऐसा लगन लगता है मानो उस पुरुषके कोई पूर्वज थे ही नहीं, उसी तरह जब स्वतंत्र दृष्टि प्राप्त किया हुआ कोई पुरुष उत्पन्न होता है तब नवधर्मकी स्थापना होती है । उसके धर्ममें पहलेके धर्मोंके तत्त्व होते ही नहीं ऐसा नहीं, परन्तु वह धर्म पुराने ग्रंथोंसे नहीं, बल्कि उस पुरुषके अपने वचनसे — अनुभवसे प्रमाणभूत माना जाता है । महाराष्ट्रके सत ज्ञानेश्वरने 'अमृतानुभव' में कहा है उस तरह "यही मत गिबने शिवसूत्रमें और कृष्णने गीतामें प्रकट किया है, परन्तु शिवने या कृष्णने यह मत प्रकट किया है इसलिए मैं उसे नहीं कहता, बल्कि यह मेरा अपना अनुभव है इसलिए कहता हूँ ।" आपने एक राजाकी बात सुनी होगी । उसने एक दूसरे राजाकी पुत्रीसे विवाह करनेकी इच्छा प्रकट की । पुत्रीके पिताने उस राजाकी वशावली पूछी । राजाने कहला भेजा, "मैं अपनी तलवारसे उत्पन्न हुआ हूँ । मेरी तलवार ही मेरा आदि-पुरुष है ।" नवधर्मकी स्थापना इस तरह होती है । जिस प्रकार किसी सपूर्ण कायदे (code) के पास हो जानेके बाद उसके पहलेके छुटपुट कायदे नहीं देखने पड़ते, उसी प्रकार नवधर्म-स्थापकका निर्माण होनेके बाद वेद, कुरान, बाइबल वगैरा सब धर्मशास्त्रोंको निरुपयोगी बना देनेवाले शास्त्रका निर्माण होगा । ऐसे स्थापकके उत्पन्न होनेकी मैं आशा करता हूँ ।

मेरा यह कहना आज आपके गले उतर ही जायगा, ऐसा मुझे विश्वास नहीं है । इसका दूसरा पहलू पेश करके ऐसी दलीले करना अनभव नहीं है, जो आपको अच्छी तरह गडवड़ीमें डाल दे । परन्तु मैं आपको इतना विश्वास तो दिलाता हूँ कि मैं जो कुछ कहता हूँ वह जब तक आपके गले नहीं उतरेगा, तब तक आपके चित्तका मोक्ष नहीं होनेवाला है । फिर "नाऽहं चित्तं ववमोक्षीं कुतो मे ?" ऐसा कह कर भले ही आप मतोप मान लें ।

(प्रस्थान, अक्षर १९३५)

## ईश्वर-निष्ठाका बल\*

भाषामें ऐसे बहुतसे शब्द हैं, जिनका हरएक व्यक्ति उपयोग करता है, फिर भी उनके अर्थके विषयमें किन्हीं दो दर्शनो, संप्रदायो या व्यक्तियोंका भी कभी एकमत नहीं होता। 'ईश्वर' शब्द ऐसे ही कठिन शब्दोंमें से एक है। कुछ समय पहले जब गांधीजीने यह कहा कि 'सत्याग्रहीकी ईश्वरमें श्रद्धा होनी ही चाहिये', तब बहुतसे राजनीतिक कार्यकर्ताओंके मनमें दुविधा पैदा हुई थी। ईश्वरके अस्तित्वके विषयमें या उसको अपना आधार माननेके विषयमें कुछ लोग शकाशील हैं, कुछ सिर्फ शकाशील ही नहीं हैं बल्कि निश्चयपूर्वक ईश्वरका इनकार करते हैं, फिर भी सत्याग्रहका उत्साह और लगन रखते हैं। उन्हें गांधीजीके ये शब्द अखरते हैं। और यदि सत्याग्रही होनेके लिए ईश्वर-निष्ठा जरूरी हो, तो फिर यह सवाल भी खड़ा होता है कि किसके ईश्वरमें अथवा कौनसे ईश्वरमें? ज्ञानी — सूफियोंके? स्मार्तके? वैष्णवके? आर्यसमाजके? मुसलमानके? ईसाईके? पारसीके? सगुणमें? निर्गुणमें? या गांधीजीके 'सत्यरूपी ईश्वर' को समझकर उसीमें? और फिर निरीश्वरवादी साख्यो, जैनो, बौद्धोंका क्या होगा? क्या उनके लिए सत्याग्रहका मार्ग बन्द समझना चाहिये?

यह वस्तु समझनेके लिए धर्म और तत्त्वज्ञानकी सूक्ष्म चर्चाएँ की जाती हैं। परंतु ये चर्चाएँ विषयको स्पष्ट करनेकी अपेक्षा उलझन ही पैदा करती हैं। मेरी दृष्टिसे विचारने योग्य वस्तु यह है:

दुनियाके इतिहासमें हमें सैकड़ो उदाहरण ऐसे मिलते हैं, जिनमें अकेला व्यक्ति — किसी समय बालक जैसा छोटा व्यक्ति भी — किसीकी मददके बिना जबरदस्त शक्तियोंका निडरता और दृढ़तासे मुकाबला करनेके लिए खड़ा होता है। इन शक्तियोंके सामने थोड़ा

\* १९३९ के 'हरिजनबधु' में छपे एक लेखके आचार पर।



झुक जानेसे जीवन बच सकता हो तथा लाभ भी हो सकता हो, तो भी वह झुकनेकी अपेक्षा टूटना या नष्ट हो जाना अधिक पसंद करता है। ऐसे व्यक्तिके हृदयमें ऐसी किस वस्तुका अनुभव होता है, जो उसे इतना बल देती है? प्रह्लाद ऐसी किस वस्तुका अपने हृदयमें अनुभव करता था, जिसके बल पर वह अपने पिताकी कठोर यातनाओकी अवगणना कर सका? या सुघन्वा तेलमें भुने जानेकी, गुरु गोविन्द-सिंहके छोटे छोटे पुत्र दीवालमें जीवित चुने जानेकी और रोमका तरुण जलती हुई मशालमें अपना हाथ रख देनेकी यातना किसके बल पर सतोपपूर्वक सहन कर सके थे? प्राणो और जीवनके सुखोके विषयमें ऐसी लापरवाही बतानेका बल देनेवाली तथा शारीरिक जीवनकी अपेक्षा किसी अगरीरी वस्तुके साथ अधिक आत्मीयताका अनुभव करानेवाली आखिर कौनसी वस्तु है?

इस तरह बरतनेके लिए किसी जबरदस्त 'भावना' का अनुभव होना चाहिये, ऐसा अनीश्वरवादीको भी स्वीकार किये बिना चारा नहीं है। यह भावना सामान्य इन्द्रियोके विषयोकी या सकल्प-विकल्पोकी नहीं है। परन्तु यह एक ऐसा अनुभव है, जिसके कारण उस मनुष्यका यह विश्वास होता है कि उसमें कोई ऐसी शक्तिशाली प्रेरणा काम कर रही है, जो दुनियाकी दूसरी सब शक्तियोसे अधिक बलवान है, जो उसके शरीर और प्राणोकी अपेक्षा उसके अधिक समीप है।

इस शक्तिको कोई 'ईश्वर-निष्ठाका बल' कहना पसंद करता है, कोई 'अध्यात्म-बल' (spiritual force) कहता है, कोई 'आत्म-बल' (soul-force) कहता है, कोई 'नैतिक बल' (moral force) कहता है, तो कोई 'प्रतीति-बल' (strength of conviction) कहता है। परन्तु इस बलकी परीक्षा यह है क्या आपको ऐसा कोई बलवान अनुभव होता है, जो कसीटीके समय आपके मनमें ऐसी कमजोरी पैदा न करे कि 'मुझे कोई बचा ले तो अच्छा' अथवा 'मैं जरा नभल्ल कर चलूँ'? आपकी भयवृत्ति पर प्रभुत्व रखनेवाले इस अनुभवको आप चाहे जिन नामसे पहचानें, परन्तु यदि उसका बल आपको अपने नेत्र मार्ग और कार्यमें दृढ़ रहनेके लिए और उसके

खातिर सतोषपूर्वक अपना जान-माल तथा अपनी प्रवृत्तिका इष्ट माना हुआ फल भी खोनेके लिए तैयार रखनेवाला हो, तो आप सत्याग्रहके मार्ग पर डटे रह सकेंगे।

इस विषयमें एक दूसरी बात भी याद रखनी चाहिये। स्वदेश-भक्ति, प्रेम, लोभ, साहस वगैराके वेग भी कभी कभी असाधारण हिम्मत पैदा करते हैं। ऐसी भावनाओके आवेग यदि हमारा ध्येय बुरे रास्ते जानेसे प्राप्त हो सकता हो, तो उसे छोड़नेके लिए तैयार नहीं होंगे। ऊपर वर्णन किये हुए बलका आधार रखनेवाले व्यक्तिमें ध्येयकी सिद्धिकी रीतिके विषयमें नैतिकताका भी एक निश्चित माप होता है। उस नैतिकताको छोड़कर वह अपना ध्येय सिद्ध करनेके लिए कभी तैयार नहीं होता।

इस तरह “स्वयं आकाश भी टूट पड़े और मनुष्यके सब मनोरथ या सांसारिक ध्येय चूर चूर हो जायं, तो भी उसे अपने निश्चय पर अडिगतासे — अकेला होने पर भी — चिपके रहनेकी शक्ति देनेवाला जो मूल स्रोत है, वही ‘अध्यात्म-बल’, ‘आत्मबल’ या ‘ईश्वर-निष्ठाका बल’ है। और इस बलका वह अंश, जिसके कारण मनुष्य अपने ध्येयको सिद्ध करनेके लिए अमुक नैतिकता या सदाचारसे चिपका रहता है अथवा अमुक मार्गोंका त्याग करनेके निश्चयको टिकाये रखता है, उसका नैतिक बल कहा जा सकता है।”

ऐसा बल पैदा करनेवाला विश्वास धर्म, भक्ति, ज्ञान, वैराग्य, बल, तप, नियम, शास्त्र-चिंतन, विज्ञान वगैरा चाहे जिन निमित्तोंसे उत्पन्न हो, वही सत्याग्रहीका ईश्वर या आत्मा है। यह चीज गौण है कि वह उसे ईश्वर, आत्मा या अध्यात्मके नामसे पहचानता है या दूसरी किसी रीतिसे समझता है। तात्पर्य यह है कि यह बल उसे बाहरके साधनों या समाजमें से नहीं मिलता। वह अपने भीतर ही इसका अनुभव करता है। जिसके पास ऐसे बलका आधार नहीं होता और जो बाह्य योजना तथा विविध साधनों पर ही सत्याग्रह करनेका आधार रखता है, वह आखिर तक सत्याग्रही नहीं रह सकता।

## परोक्ष पूजा

“हमें तो ऐसा लगता है कि (जिसे) पूर्वजन्मका सस्कार होगा, वह भी सत्पुरुषके समागमसे प्राप्त हुआ होगा; और आज भी जिसे सस्कार होता है वह सत्पुरुषके समागमसे ही होता है। इसलिए ऐसे सत्पुरुषका सग प्राप्त होने पर भी जिसे सत्य समझमें नहीं आता, उसे अतिशय मद बुद्धिवाला मनुष्य समझना चाहिये। क्योंकि जैसी श्वेत-द्वीपमें . . और जैसी गोलोक वैकुण्ठलोकमें . . और जैसी वद-रिकाश्रममें सभा है, उससे भी मैं इस सत्सगी सभाको अधिक मानता हूँ। इसमें यदि मैं रचमात्र भी मिथ्या कहता होऊँ, तो इस सतसभाकी शपथ है। यह शपथ किसलिए लेनी पडती है? इसलिए कि ऐसी अलौकिकताको सब कोई समझ तथा देख नहीं सकते . . और . . जैसी परोक्ष देवके विषयमें जीवकी प्रतीति होती है वैसी यदि प्रत्यक्ष गुरुरूप हरिके विषयमें हो, तो जितने अर्थ प्राप्त होनेके लिए कहा गया है उतने सब अर्थ उसे प्राप्त होते हैं।”

(सहजानन्द स्वामीके वचनामृत . ग० म० २)

स्वामीनारायण सप्रदायने मुझे पर जो अनेक सुसस्कार डाले हैं, उनमें से एक महत्त्वपूर्ण सस्कार मुझे यह लगा है कि उसने मुझे परोक्षकी तरह ही प्रत्यक्षकी महिमा समझना सिखाया है। मनुष्यकी एक बड़ी कमजोरी और बेसमझी यह है कि उसे भूतकालके पुरुष, उनके काम, उपदेश और ग्रन्थ बहुत ही दिव्य, भव्य, बहुमूल्य और सत्यसे भरे हुए लगते हैं, और जैसे जैसे वे प्राचीन होते जाते हैं वैसे वैसे उनके प्रति उसका आदर बढ़ता जाता है। और जैसे जैसे कालकी नदीमें वे बहते जाते हैं वैसे वैसे उन्हें वचा लेनेकी और उनकी प्राचीनता खोजनेकी उसकी प्रवृत्ति तीव्र होती जाती है। सामान्य रूपसे मनुष्यको भूतकालमें नत्ययुग और नुवर्ण-युग बीता हुआ लगता है, और वर्तमान-काल नदैव कलियुग ही लगता है। इस कारणसे वह अपने समयके

बुद्धिमान, विद्वान, वीर्यवान, ज्ञानवान या चारित्र्यवान पुरुषोकी महत्ता समझनेमे हमेशा पीछे ही रहता है, अथवा कभी कभी तो बिलकुल समझ ही नहीं सकता। उनके जीवन-कालमे वह उनका विरोध भी करता है, परंतु उनके मरनेके बाद उनकी पूजा करने लगता है। यही भूल उसके बादकी पीढी करती है। अर्थात् दूसरी पीढी उन मरे हुए पुरुषोकी पूजा करना शुरू करती है और अपने सामने विचरण करने-वाले उसके बादके नये महापुरुषकी अवगणना करती है। यह बुद्धि वैसी ही है जैसे कोई आदमी उसकी निगाहके सामनेसे हाथी जाता हो उस समय तो उसे हाथी माननेसे इनकार करे और बादमे उसके पदचिह्न देखकर कहे कि “अहो! अभी जो गया वह तो हाथी ही था।”

इस तरह लोग पाच-छह हजार वर्ष पहलेके वेदो और वेदपियो तथा राम-कृष्णादि ‘अवतारो’, दो-तीन हजार वर्ष पहले हो गये बुद्ध, महावीर, हजरत ईसा वगैरा धर्मसंस्थापको, डेढ हजार वर्ष पहलेके मुहम्मद वगैरा पैगम्बरो, हजार वर्ष पहलेके शंकर, रामानुज वगैरा आचार्यो, तीन चार सौ वर्ष पहलेके नानक, रामदास, चैतन्य, वल्लभाचार्य वगैरा, और अभी अभी हो गये परंतु जीवितावस्थाकी अपेक्षा मरनेके बाद अधिक पूजा पाये हुए सहजानन्द स्वामी, रामकृष्ण परमहंस, स्वामी दयानन्द वगैराकी इतनी महिमा समझते हैं कि उनके साथ हमारे समयके किसी भी पुरुषकी तुलना करनेकी कल्पना भी सामान्य रूपसे उन्हें सहन नहीं होती। जिस मनुष्य या प्रजाको अपनी उन्नति करनी हो, उसे यह कमजोरी और नासमझी छोडनी चाहिये।

प्राचीन कालमे हो गये महापुरुषोके जीवनको तथा उनके ग्रथोको दोषरहित समझनेका कारण बहुत कुछ माता-पिता-गुरु वगैरा पर रहने-वाली श्रद्धा और उनके समागमसे बधी हुई श्रद्धा होती है। यदि उस श्रद्धाकी मददसे हम अपनी आखोके सामने विचरनेवाले प्रत्यक्ष महा-पुरुषोका आदर करनेकी शक्तिका विकास कर सके, तो वह एक शुभ संस्कार है। यदि ऐसा न हो सके और हम यही माने कि दिव्य पुरुष तथा दिव्य ग्रन्थ केवल भूतकालमे ही थे, वर्तमानमे तो कलियुग ही है, तो वह सात्त्विक दिखाई देनेवाला जडताका ही संस्कार है।

स्वामी मुक्तानन्द एक पदमे जो कहते हैं, वह मनन करने योग्य है .  
 "स्वामिनारायणनु स्मरण करता, अगम वात ओळखाणी रे;  
 निगम निरतर नेति कही गावे प्रगटन परमाणी रे।  
 मगळरूप प्रगटने मेली, परोक्षने भजे जे प्राणी रे,  
 तप-तीरथ करे देवदेरा, मन न टळे मसाणी रे।  
 कथा कीर्तन कहेता फरे छे, कर्मतणी जे कहाणी रे;  
 श्रोता ने वक्ता वेय समज्या विना, पेटने अर्थे पुराणी रे।  
 काशी, केदार के दुवारका दोडी, जोगनी जुगती न जाणी रे;  
 ते पाछो घरनो घर माही, गोधो जोडाणो जेम घाणी रे।  
 पीवा विना प्यास नव भागे, पड उपर ढोळो मर पाणी रे,  
 मुक्तानन्द मोहन सग मळता मोज अमुलख माणी रे।"\*

प्राचीन ग्रंथोका पाडित्य अत्यन्त उपयोगी या विलकुल आवश्यक ही है सो वात नही। तत्त्वकी सच्ची समझ तत्त्वज्ञानीके प्रत्यक्ष और जीते-जागते परिचयके विना उत्पन्न नही होती। ऐसा परिचय किसी अकथनीय रूपसे चिनगारीका काम करता है। उसी तरह वर्तमान जीवनके कर्तव्योंके वारेमें समाजके प्रत्यक्ष पुरुष ही हमारा मार्गदर्शन कर सकते हैं। किसी वातके लिए पुराने महापुरुषोका और ग्रंथोका समर्थन मिलना ही चाहिये, ऐसा आग्रह बुद्धिमें जडता पैदा करता है।

\* स्वामीनारायणका स्मरण करते करते एक अगम्य वात समझमे आई, निगम हमेशा प्रगटको सच्चा मानकर नेति कहकर उसका वर्णन करते हैं। जो प्राणी मगलरूप प्रगटको छोडकर परोक्षकी भक्ति-पूजा करता है, वह चाहे तप-तीर्थ करे, चाहे देव-मदिर जाय, लेकिन उसके मनकी दीनता दूर नही होती। कथा और कीर्तन जो कर्मकी कहानी है, उसे पुराणिक लोग अपने पेटके लिए कहते फिरते हैं, परतु कहनेवाला और सुननेवाला दोनो उसे समझते नही। काशी, केदार और द्वारिका जा कर भी जो योगकी खूबीको नही समझे, वे तो घानीके बैलकी तरह घर आकर फिर माया-मोहमे फस जाते हैं। पानी चाहे जितना शरीर पर डालो, लेकिन उसे पिये विना प्यास नही बुझती। मुक्तानन्द कहते हैं, मोहनका सग मिलने पर मैंने तो अमून्य आनन्दका उपभोग किया।

## गलत भावुकता

एक दिन एक किसान कार्यकर्ता मिलने आये। मुझे प्रणाम करके सामने विछी हुई चटाई पर बैठ गये। कहासे आये, कैसे आये, क्या करते हैं, वगैरा मैंने पूछा। जवाबमे वे अपना नाम, स्थान आदि बता कर बोले. “पवनारमे विनोबा भगवानके दर्शन किये। उनके पास कुछ दिन ठहरा और भगवानसे खूब लाभ उठाया। अब (मेरी ओर इशारा करके) भगवानके दर्शनकी इच्छासे आया हू।”

इस भाषासे मुझे अचरज हुआ, दुःख भी हुआ। लेकिन दुःखको दबाकर मैंने पूछा “तब आपके कितने भगवान हैं?”

सवाल उन्हे कुछ विचित्र-सा मालूम हुआ। उन्होंने शायद माना होगा कि यह तो बोलनेकी सम्य रीति ही है, उस पर मुझे क्यों एत-राज उठाना चाहिये? वे बोले

“जी, . . . भगवान तो वैसे सबका एक ही है। लेकिन जो कुछ है वह भी तो सब भगवान ही के रूप हैं, ऐसा मैं समझता हू। इसलिए आप जैसे महानुभावोके लिए भगवान शब्दका प्रयोग करना मैं ठीक ही समझता हू।”

“सब भगवानके रूप हैं, ऐसा कहनेमे तो कुत्ता भी भगवान हो जाता है और स्वयं आप भी भगवान हो जाते हैं। क्या कुत्तेके लिए और खुद अपने लिए भी आप ‘कुत्ता भगवान’ और ‘मैं भगवान’ जैसी भाषा काममे लेते हैं?”

“जी, . . . लेकिन उसमें पामर प्राणीका और साधु-महात्माका भेद तो करना ही चाहिये। मैं अपने जैसे पामर मनुष्यको किस तरह भगवान कह सकता हू? कुत्ता है तो भगवानका ही रूप, लेकिन वह तो अभी हीन दशामें है। उसे भी भगवान कहना और आप जैसेके लिए भी वही शब्द काममे लेना तो अनुचित होगा।”

“तब तो दुनियामे कोई छोटा है, कोई बडा है, इस भेदभावका आपको अच्छी तरह खयाल है। इसलिए जो सबसे बडा और श्रेष्ठ एक परमात्मा है, उसके लिए भी भगवान शब्द काममें लेना और छोटी-मोटी योग्यताके आदमियोके लिए भी वही शब्द काममें लेना क्या अनुचित नहीं है? परमात्मा भगवान, गाधी भगवान, विनोबा भगवान, जाजूजी भगवान, मगरूवाला भगवान, राजेन्द्रबाबू भगवान, जवाहरलाल भगवान आदि सभीको एकसा भगवान शब्द लगा सकते हैं?”

“जी, नहीं नहीं। मैंने जवाहरलालजीके लिए कभी भगवान शब्द नहीं काममें लिया। वे हमारे बड़े नेता हैं। और पू० बापूजी कहते हैं कि वे उनके बाद देशके नेता होंगे, जब कि हमारे किसान लोग कहते हैं कि जयप्रकाश होंगे। लेकिन मैं उन्हें भगवान नहीं समझता। मेरी तो बापूजी और विनोबा भगवान और आप भगवानमें ही श्रद्धा है। मैं तो विनोबा भगवानको ही बापूजीका वारिस समझता हूँ। आपको सुनकर अचरज होगा कि जयप्रकाशजी हमारे गावके नजदीक कई बार आये हैं और भाषण भी दिये हैं। पर मैंने अभी तक उन्हें देखा ही नहीं। फोटोमें ही देखा है। उन्हें कभी सुना नहीं। मैं तो एक गाधीजीको ही मानता हूँ और विनोबा भगवानको और आप भगवानको।”

“माफ कीजिये, मुझे आपकी श्रद्धा और भावुकता अच्छी नहीं लगती। और ऐसा शब्द न तो आप गाधीजीके लिए, न विनोबाजीके लिए और न मेरे या और किसी आदमीके लिए लगाइये। पहले आपने कहा कि सब कोई भगवानके ही रूप हैं। अब जवाहरलालजी और जयप्रकाशजी जैसे बड़े और बलवान नेताओको तो आप उस शब्दके योग्य नहीं समझते और मेरे जैसे एक मामूली लेखकको भगवानकी वराचरीमें विठाते हैं। आपको गाधीजीमें जो श्रद्धा है, वह इसलिए नहीं है कि वे बुद्धिकी बातें बताते हैं। लेकिन इसलिए है कि वे एक पवित्र महात्मा पुरुष हैं, गरीबोंकी भलाई चाहते हैं और उनमें श्रद्धा रखनेसे जीवका कल्याण होगा। लेकिन आपको यह डर भी है कि गाधीजीकी बातें बुद्धियुक्त न भी हों, और आपमें बुद्धि तो है। कहीं जयप्रकाशजीकी बातें आपकी बुद्धिको जच जाय और गाधीजी

पर आपकी श्रद्धा कम हो जाय, तो फिर जीवका कल्याण कैसे हो ? इसलिए आप जयप्रकाशजीकी बातोको कान तक पहुचने देनेमे भी डरते है। और यहा हम वर्धावाले गाधीजीकी बातोको तरह तरहसे बदलकर या बढा कर समझाते है। इसलिए यहाके छोटे-मोटे सबमे कल्पनासे भगवानका खयाल करके आप अपनी श्रद्धाको मजबूत बनाये रखना चाहते है।”

यह बात उस वक्त तो यही पूरी हुई। जैसी हुई वैसी ही सब मैने नही लिखी है, केवल उसका मतलब ही लिखा है। लेकिन इन सज्जनकी भावुकता और श्रद्धा पर मुझे जितना रज हुआ, उतना ही इस विषयमे हमारे सत्पुरुषोकी कायम की हुई विवेकहीन और गैर-जिम्मेदार परपराका भी हुआ। हमारे देशके सद्गुरुओ, महात्माओ, साधु-सतों, आचार्यों और सप्रदाय-प्रवर्तकोने लोगोको श्रद्धाके नाम पर अत्यन्त दुर्बल, नम्रताके नाम पर बिना कारण पामर, वेदान्तके नाम पर विवेकहीन और उल्टी-सुल्टी दलीले करनेमे होशियार और सगुण भक्तिके नाम पर अनुचित ढगसे मनुष्य-पूजक बना दिया है। “गुरु साक्षात् परब्रह्म” इस सूत्रकी हमने इस प्रकारकी स्थूल व्याख्या कर दी है और उसका हमे अब इतना मुहावरा हो गया है कि अपने शिष्यो और लोगो द्वारा ‘भगवान’ शब्दसे पुकारे जानेमे, मंदिरकी मूर्तिकी तरह पूजा-अर्चा पानेमे, परमेश्वर-वाचक सजाये और महिमाके शब्द अपने नामके साथ जोड़े जानेमे और अपनी मूर्तिकी पूजा करवानेमे हमे कुछ बुरा — आघात पहुचानेवाला मालूम ही नही होता, बल्कि वही मोक्षका सच्चा रास्ता मालूम होता है ! परिश्रम करके गिष्योके गुणोको बढाने, उनकी बुद्धिको पैनी करने, उनकी विवेकशक्तिको तेज करने और उनको स्वतंत्र, स्वाधीन मानव बनानेके बदले हम उन्हे परावलंबी और पामर बनाकर गुरु-भक्तिसे ही मोक्ष पानेकी श्रद्धा रखनेवाले बना छोडते है। स्वयं अपने अहकारको तो हम ‘ब्रह्म’ — बहुत बडा — बनाते रहते है और शिष्यके अहकारको दिन दिन क्षुद्र बनाते है। खुद पुरुषोत्तमके पद पर आरूढ हो जाते है और गिष्योको अपुरुष — पुरुषार्थहीन बनाते है।



इसमे भगवानका द्रोह — यानी गुनाह है, भापाका द्रोह — यानी अविवेक है और स्वय अपने मनुष्यत्वका द्रोह — यानी अपमान है। ज्ञानी महात्मा ब्रह्मनिष्ठ हो गया हो, तो भी हमे केवल एक परमात्माको ही भगवान कहना चाहिये। दूसरे किन्हीको भी — वे कितने ही बड़े और पवित्र क्यो न हो — यह शब्द न लगाना चाहिये। वे सब मनुष्य ही है।

मनुष्योमे उमर, ज्ञान, पैसा, विद्वत्ता, सद्गुण, अधिकार वगैराकी कमी-बेशीके कारण छोटे-बड़ेके भेद हो सकते हैं, और उसके कारण कम-ज्यादा आदर-अदव भी दिखाया जाना अस्वाभाविक नहीं है। लेकिन उसकी भी एक हद होनी चाहिये। कुछ शब्द ऐसे हैं जो छोटे-बड़े सबके लिए एकसे लगाये जा सकते हैं, जैसे — 'जी'। गांधीजी, जवाहरलालजी, विनोवाजी, जाजूजी, मौलवीजी, पंडितजी, गुरुजी, रामचन्द्रजी, कृष्णजी, भाईजी, वहनजी वगैरा चाहे जिस स्त्री-पुरुषके प्रति आदर बतानेके लिए उसे लगा सकते हैं। लेकिन उसे हम परमात्माके लिए लगाकर परमात्माजी, परमेश्वरजी, अल्लाहजी नहीं कहते और न जानवरको लगाकर हम गायजी, घोडाजी, कुत्ताजी कहते हैं। यानी हमने उसे मनुष्यके अदवके लिए ही रखा है।

लेकिन मनुष्योमे आदरके और भी बहुतसे शब्द हैं, जो सभी मनुष्योके लिए नहीं लगाये जाते, न भगवानके लिए ही। जैसे, गांधीजी को 'महात्मा' कहनेकी तो अब एक रूढि हो गई है। लेकिन अगर महात्मा नेहरू, महात्मा विनोवा, महात्मा सुभाषचन्द्र, महात्मा जिन्ना वगैरा कहने लगे, तो उन व्यक्तियोंके प्रति आदर होते हुए भी वह ब्रेडगा मालूम होगा। और अगर वैसी रूढि चल पड़े तो उसका मत-लब इतना ही होगा कि हमने 'महात्मा' शब्दको 'मिस्टर', 'जनाब' या 'श्रीमान्' का पर्यायवाची बना डाला है। फिर बहुत बड़े आदमीके लिए और कोई शब्द ढूढा जायगा। और ऐसा हुआ भी है। किमी जमानेमे शायद महात्माका अर्थ भगवान, परमेश्वर ही होता होगा। और महाभारतमे मालूम होता है कि एक ऐसा भी जमाना था, जब महात्मा शब्द किमी भी बड़े आदमीके लिए बरता जाता था। जैसे, दुर्योधन और कर्णके लिए भी महात्मा शब्द लगाया

गया है; और व्यास, कृष्ण, भीष्म धर्मराज, अर्जुन, सात्यकि आदिके लिए भी। वैसे ही हम गांधी भगवान, विनोबा भगवान वगैरा कहने लगे, तो उसका इतना ही मतलब हो जायगा कि 'भगवान' शब्दको हमने 'साहब' या 'महाशय' का अर्थ दे दिया है। इस तरह हम कितने ही शब्दको अपनी ऊचाईसे फिजूल ही गिराते रहते हैं और फिर आदरके नये नये शब्द ढूढते रहते हैं।

मनुष्य जिसे अपनेसे बड़ा मानता होगा, उसका आदर करेगा ही। सेवा भी करेगा। लेकिन अगर वह आदर और सेवा खुदको कमीना — क्षुद्र महसूस करानेवाली और उस बड़ेको 'देव' मनवानेवाली हो जाय, तो वह मानवको ऊचा उठानेवाली नहीं रहती। गुरुओका और बड़े लोगोका फर्ज है कि वे अपने ऊपर श्रद्धा रखनेवालोके 'देव' न बन जाय। क्योंकि उनके मनुष्यरूपमे होकर देवपद स्वीकार करनेके मानी होते हैं गिण्योमे — मनुष्यत्व होते हुए भी — पामरता — लघुता — का सस्कार पैदा करना।

सेवाग्राम, २५-५-१९४६

७

ईश्वर-विषयक कुछ भ्रम

आजकल दरिद्र समाजका दर्शन करानेवाले छोटे-बड़े उपन्यास अच्छी सख्यामे लिखे जाने लगे हैं। हमारे देगकी अत्यत दु खी, दरिद्री, अन्याय-पीडित जनता एव स्त्रियोकी गोचनीय दशाके प्रति लेखकोका — विगेषकर तरुण लेखकोका — समभावयुक्त ध्यान आकर्षित हो रहा है और पढे-लिखे लोगोके हृदयको इस उपेक्षित मानव-समुदायके प्रति हिलानेका प्रयत्न हो रहा है, यह एक सुचिह्न है।

परतु इन उपन्यासोके दूसरे भी एक दो उद्देश्य नजर आते हैं। एक तो उपन्यासके चित्रको इस तरह खीचना, जिससे पूजीवाद और पूजीपतियोके प्रति घृणा उत्पन्न हो। इसलिए इस उद्देश्यसे लिखे जानेवाले उपन्यासोमे यदि यही बताया जाय कि जहा जहा दु ख-

दारिद्र्य-अन्याय है, वहा वहा उसके कारण पूजीवाद या पूजीपति ही है, तो कोई आश्चर्य नहीं। परतु इस प्रयत्नके साथ साथ ऐसा उपदेश भी मिला दिया जाता है, जिससे ईश्वरके प्रति भी घृणा उत्पन्न हो और उसके अस्तित्वमें अविश्वास हो।

जब मनुष्य किसी भी वस्तुकी केवल आसक्तिसे ही नहीं, बल्कि पूर्वाग्रह और क्रोधसे भी जाच-पडताल करता है, तब न तो वह न्यायपूर्ण दृष्टिसे निरीक्षण कर सकता है और न स्वयं भ्रममुक्त हो सकता है। इस कारणसे इन उपन्यासोमें ईश्वरके विषयमें बहुत ही अपूर्ण और भ्रमयुक्त विचार दीख पडते हैं, और उससे जिस ईश्वरकी लेखक निन्दा करना चाहते हैं उस शक्तिके विषयमें स्वयं उनका ही अज्ञान प्रकट होता है।

मार्कम, एजिल्स आदि यूरोपीय लेखकोने इस विचारका प्रचार किया है कि ईश्वर और धर्ममत (religion, church, अनुगम) सब मत्ताधारियों द्वारा अपनी मत्ताको मजबूत करनेके लिए निर्माण की हुई कपोल-कल्पित माया है। हमारे देशके अनेक तरुणोंने उस विचारको जैसेका तैसा अपना लिया है और भिन्न भिन्न प्रकारसे उसको वे हमारे साहित्यमें फैला रहे हैं। परतु यह बात उनके ध्यानमें आई मालूम नहीं होती कि यहूदी, ईसाई, मुस्लिम आदि किसी विशेष व्यक्ति द्वारा स्थापित किये हुए अर्थात् पौरुषेय अथवा दूत-प्रकाशित (revealed) धर्ममतोमें और हिन्दू, जैन, बौद्ध आदि किसी विशेष व्यक्ति द्वारा स्थापित न किये हुए अर्थात् अपौरुषेय अथवा अनुभूत (realized) धर्ममतोमें ईश्वरके स्वरूपकी समझमें एक बड़ा महत्त्वपूर्ण अन्तर है। वह अन्तर यह है कि दूत-प्रकाशित धर्ममतोमें ईश्वरको आकाशके पार और निराकार होते हुए भी बुद्धि तथा भावनायुक्त एक तत्त्व-विशेष माना गया है, और यह माना गया है कि जिस तरह एक कुम्हार मिट्टीसे अपनी इच्छानुसार वर्तन बनाता है, परतु मिट्टी और वर्तन दोनोसे भिन्न रहता है, वैसे ही ईश्वरने सपूर्ण सृष्टि बनाई है। एव जिस तरह मिट्टीसे किम स्वरूपका कंसा वर्तन बनाना है, इनका सोच-विचार और निर्णय करके कुम्हार

उसे बनाता है, उसी तरह ईश्वरने जगत्के प्रत्येक जड पदार्थ तथा चेतन प्राणियोंके विषयमें पहले सोच-विचार और निर्णय करके फिर उसे बनाया है। अर्थात् जिसे उसने जैसा चाहा वैसा बनाया है। उसमें उस प्राणीके बलाबल या इच्छा-अनिच्छाका कोई सबध नहीं है। बादमें मनुष्यको यह धर्म समझाया गया है कि वह ईश्वर सर्वज्ञ, न्यायी और दयावान है। इसलिए उसने जो कुछ किया होगा वह ठीक ही किया होगा, इस श्रद्धासे उसकी निर्माण की हुई परिस्थितिमें सतोष मानना और उसकी शरणमें रहना ही उद्धारका मार्ग है। यह हुआ उनका ईश्वर-विचार। फिर ईश्वरकी इच्छाओको जाननेवाले पैगंबरोकी कल्पना की गई है, और उन्होंने अपने अपने काल और देशमें जो कुछ धार्मिक विधियाँ और सामाजिक रूढियाँ कायम की तथा प्रणालिकाये और सदाचारके नियम बाध दिये, वे सब उन दूतों द्वारा ईश्वर-दत्त ही हैं, यह श्रद्धा रखी गयी है। अर्थात् वे सब रूढियाँ, प्रणालिकाये और नियम मिलकर एक-एक धर्ममत (religion) — अनुगम — हो गया है।

यद्यपि हमारे देशके भी धार्मिक साहित्य और लोकवाणीमें ऊपरके विचार वारवार प्राप्त होते हैं, और वर्णाश्रम-व्यवस्था ईश्वरकी बनाई हुई है, वेद ईश्वरदत्त हैं, आदि विधान किये जाते हैं, तथापि यह केवल भाषाशैथिल्य है। इसमें अपौरुषेयका अनुवाद ईश्वर शब्दसे कर दिया जाता है। वास्तवमें हमारे देशके किसी भी धर्ममत या उसके किसी भी पथमें ईश्वर-स्वरूप, समाज-धर्म तथा विधिवर्णकी तात्त्विक नींव उपरोक्त नींवसे विलकुल भिन्न प्रकारकी है। अद्वैत, विशिष्टाद्वैत, द्वैत, सेश्वर, निरीश्वर, वैदिक, जैन, बौद्ध चाहे जिस मतका मनुष्य हो, हिन्दू धर्म-विचारमें ईश्वरको सृष्टिका कुम्हार जैसा कर्ता नहीं समझा गया है। इसके अतिरिक्त हिन्दू धर्मोंमें ईश्वरके साथ साथ एक दूसरी शक्तिका भी अस्तित्व माना गया है। उसे हम 'कर्म' के नामसे पहचानते हैं। यह कहनेमें हरकत नहीं कि सेश्वर मतोंमें ईश्वर और कर्मका किसी न किसी प्रकारका द्विगणकत्व माना गया है। अर्थात् न तो ईश्वर एक स्वेच्छाचारी सर्वा-

विकारी (autocrat or dictator) है और न कर्म ही सपूर्णतया स्वाधीन है। इसी कारणसे ईश्वरको केवल कर्मफल-प्रदाता कहते हैं, अथवा साक्षीमात्र और अकर्ता भी कहते हैं। निरीश्वर मतमें ईश्वरका स्थान ही न होनेसे ईश्वर पर दोषारोपण करनेवाली भाषा निरर्थक हो जाती है।

साराग यह है कि हिन्दू धर्ममें कोई कितना भी महान ईश्वर-भक्त हो और ईश्वरको अधिकसे अधिक सर्वाधिकार—कर्मोंका नाश करनेका भी अधिकार—देता हो, तो भी वह ईश्वरका सर्वाधिकारित्व अनन्य भावसे उसकी शरणमें गये हुए भक्तोंके लिए ही मानता है। जो उसके अनन्य भक्त नहीं है, उनके ऊपर तो भक्तके मतसे भी कर्मोंका ही आविपत्य होता है, और उसके लिए ईश्वर केवल कर्मफल-प्रदाता ही माना जाता है।

इसका अर्थ यह हुआ कि हिन्दुओंके विचारसे हमारे सुख-दुःखोंके लिए मुख्य जवाबदारी कर्मकी मानी गई है, न कि ईश्वरकी। वह कर्म चाहे आजका हो, कलका हो, या बहुत पहलेका हो, वैयक्तिक हो, पूर्वजोंका हो या समग्र समाजका हो, इस जन्मका हो या पूर्वजन्म पर आरोपित किया गया हो—किसी न किसी प्रकारके कर्मके कारण ही हमारी वर्तमान अवस्था है, और उसीके कारण उममें परिवर्तन होगा। भक्त इस मान्यतामें इतनी वात बढ़ा देता है कि यदि मनुष्य उसके साथ अनन्य भावसे ईश्वरकी शरण ले, तो यह परिवर्तन अधिक शीघ्र हो सकता है, वैसे न हो तो कर्मके नियमोंके अनुसार ही उमकी प्रगति हो सकती है। यह विचार ठीक है या नहीं, अथवा कहा तक ठीक है, इसकी चर्चा यहाँ करनेकी जरूरत नहीं है। यहाँ केवल इतना ही बताना है कि हिन्दुओंके विचारसे व्यक्ति या समाजकी आज जो भी अवस्था है, वह वर्तमान या भूतकालके वैयक्तिक अथवा सामाजिक कर्मोंके परिणामस्वरूप है, और वर्तमान तथा भविष्य कालमें वैयक्तिक और सामाजिक कर्म द्वारा ही उसमें अच्छा या बुरा परिवर्तन होगा। हमारी आजकी अवस्था कोई स्वेच्छाचारी ईश्वरने गेला परिणाम नहीं है।

अब मेरी दृष्टिसे इस कर्मके विषयमे जो भूल हमारे विचारोमे आ गयी है, वह यह है कि हम आम तौर पर केवल वैयक्तिक कर्मोके ऊपर ही सुख-दुःखका उत्तरदायित्व आरोपित करते हैं, और उसमे भी बहुत ही जल्दी एकदम पूर्वजन्मके कर्मोका तर्क दौड़ाते हैं। यह विचार कुछ गलत है। सृष्टिके सब प्राणी और पदार्थ शरीरके अवयवोकी तरह एक-दूसरेसे सबधित हैं, तथा अनादि भूतकालसे भी उनका सम्बन्ध है। एक-दूसरेसे बिल्कुल ही स्वतंत्र और भिन्न तथा नया इस जगत्मे कुछ नहीं है। यदि यह विधान सच है, तो किसीके सुख-दुःखका कारण केवल उसके वैयक्तिक कर्म ही नहीं, दूसरोके कर्म भी हो सकते हैं, उसके पूर्वजोके कर्म भी हो सकते हैं तथा उसके एव दूसरे समाजोके कर्म भी हो सकते हैं और सृष्टिकी प्राकृतिक शक्तिया भी हो सकती हैं, अर्थात्, यदि एक छोटी बच्ची विधवा हो जाये तो उसके वैधव्यका कारण उसीका कर्म है, यह मानना गलत है। उसमे उसके माता-पिता और आप्तजन, जिस समाजमे उसका जन्म हुआ उस समाजकी रूढिया तथा उस रूढिको उत्पन्न करनेवाली सारी कर्म-पर-परा ही विशेष कारणभूत हैं। जब वह रूढि बदल जाती है तब छोटी लड़कियोंको वैधव्य प्राप्त होना असभव हो जाता है। अर्थात् समाजकी कर्म-परपरा बदल जानेसे वैयक्तिक दुःख टल जाता है। यही बात हरिजन आदि दलित और दारिद्र्य-पीडित वर्ग, स्त्री-वर्ग, रियासतोकी जनता और गाय, बैल वगैरा पशुओके दुःखोके विषयमे भी कही जा सकती है। किसी जीवको स्त्रीत्व या पुरुषत्व प्राप्त होनेमे और अमुकके घर पैदा होनेमे उसका पूर्वकर्म भले ही कारण मान लिया जाय, परन्तु यदि वह स्त्री हो तो उस पर विशेष बधन डालने, अथवा उसके घरको अस्पृश्य मानकर उस पर विशेष प्रतिबध रखने, अथवा वह दारिद्र्य-पीडित हो ऐसी परिस्थिति निर्माण करनेमे उसके पूर्वकर्मकी अपेक्षा उसके माता-पिताके कर्म या उसकी सामाजिक कर्म-परपरा विशेष कारणभूत है।

परन्तु कर्म-सिद्धान्तकी शुद्ध दृष्टिका विचार करना डम लेखका उद्देश्य नहीं है, और न ईश्वरके विषयमे समुचित दृष्टि कौनसी है, इसका पूर्ण विवेचन करना ही इसका उद्देश्य है। इस लेखका उद्देश्य

सिर्फ इतना ही है कि ईश्वरके प्रति नास्तिक भाव पैदा करनेके लिए इन उपन्यासोंमें ईश्वर-विषयक जो विचार और निन्दात्मक विधान किये जाते हैं, वे हमारे समाजके लिए बड़े भ्रमसे भरे हुए होते हैं। वे हमे अपनी दगा सुधारनेमें किसी प्रकारकी सहायता देनेकी जगह केवल हममें निराशा, निर्वलता और पुरुषार्थगून्य असतोष निर्माण करनेका ही काम कर सकते हैं। हिन्दू जनताकी भावनामें ईश्वर या तो केवल साक्षीरूप, अकर्ता और कर्मफल-प्रदाता है, अथवा यदि वह भक्तोकी दृष्टिमें कर्ता है, तो उसका कर्तृत्व किसीको पीडा पहुंचाने, पीडित रखने या पाप अथवा नरकमें ढकेलनेके लिए प्रवृत्त नहीं होता, परंतु जो उसकी अनन्य शरण लेता है उसके कष्ट और पापोंको हटाने और उसके ज्ञान, बल, बुद्धि तथा सात्त्विक संपत्तिको बढ़ानेके लिए ही प्रवृत्त होता है। जो ईश्वरकी अनन्य भावसे शरण नहीं लेता उसके लिए ईश्वर नहीं-सा ही है, कर्म ही विशेष साधन है, फिर यह स्वकर्म हो या परकर्म हो। दूसरे शब्दोंमें कहे तो मनुष्यकी शुभ वृत्तियोंको जागरित, प्रेरित और बलवती करनेवाले उसके गूढ सत्त्वका ही नाम ईश्वर है, और वह एक बड़ी बलवान शक्ति है। यदि अपने अज्ञानयुक्त विद्वानोंसे हम जनताकी इस शक्तिको कुण्ठित करे, तो ऐसा ही कहना होगा कि जिस डाल पर हम बैठे हुए हैं उसीको काटना चाहते हैं। इससे जनतामें बल पैदा न होगा, नवजीवनका संचार नहीं होगा, बल्कि उसका विनाश होगा।

नवराजस्थान, वसंत पंचमी, १९३६

# संसार और धर्म

तीसरा भाग

धर्म





## धर्मका नवनिर्माण

धारासभामें जब किसी विषयमें नया कायदा बनाया जाता है, तब उस विषयके पुराने कायदे और कलमें रद्द कर दी जाती है, बादमें उस नये कायदेका ही आधार दिया जा सकता है और पुराना निकम्मा हो जाता है। इसका अर्थ यह नहीं है कि पुराने कायदेकी हरएक कलममें परिवर्तन किया जाता है और नयेमें उसका कोई अंश नहीं दिखाई देता। परंतु किसी भी नियमकी प्राचीनताका महत्त्व नहीं रहता। उसकी कीमत तो इसलिए है कि उसे नये कानूनमें स्थान मिल गया।

हिन्दू धर्ममें एक बड़ा दोष यह रहा है कि यद्यपि हर जमानेमें नये सद्गुरु, स्मृतिकार, आचार्य तथा सुधारक हुए हैं, तो भी इनमें से किसीने पुरानी श्रुति-स्मृतियों, भाष्यों और रूढियोंको आगेके लिए अप्रमाणित — रद्दी नहीं ठहराया। अथवा यह कहा जाय कि किसीको इतनी मान्यता नहीं मिली कि जिससे उसके उपदेश या शिक्षणसे भिन्न अथवा विरोधी शिक्षण देनेवाले ग्रंथों, वाक्यों अथवा रूढियोंको अप्रमाणित माना जाय। इसके विपरीत, पुराना और नया शिक्षण एक-दूसरेसे विरुद्ध हो, तो भी दोनोंको एक समान महत्त्व देनेकी और हठपूर्वक दोनोंमें से एक ही अर्थ निकालनेका प्रयत्न करनेकी परंपरा चली आई है। इसका नतीजा यह हुआ है कि हरएक विषयमें अनुकूल तथा प्रतिकूल प्रमाण दिये जा सकते हैं, और 'नैको मुनिर्यस्य मत न भिन्नम्' (हरएक मुनिका अलग अलग मत) जैसी बात होती है।

कदाचित् इस्लाममें ही यह बात पहले-पहल हुई है। वहां कुरानने अरबस्तानके सारे पुराने ग्रंथों तथा रूढियोंको अप्रमाणित ठहरा दिया। उनमें से जो कुछ स्वीकार करने योग्य लगा होगा, उसका कुरानमें समावेश करके प्राचीन शास्त्रोंको ढूढने और उन पर विचार

करनेकी जरूरत नहीं रहने दी गई, बल्कि ऐसा करना दोषपूर्ण माना गया। सिक्ख धर्ममें ग्रन्थसाहवने भी धर्मके एक क्षेत्रमें ऐसा ही कुछ किया, परंतु मेरा खयाल है कि उसने जीवनके सब अंगोंके विषयमें अपनी नई स्मृति नहीं बनाई।

मानव-जीवनका, भारतवर्षके जीवनका, कौटुम्बिक जीवनका, व्यक्तिगत जीवनका अथवा आसपासके समाजसे सबंधित किसी भी सवालका जब जब मैं गहरा विचार करता हूँ, तब तब मैं आखिरमें इस निर्णय पर पहुँचता हूँ कि दुनियाके आजकलके धर्म-संप्रदायोंमें से किसीमें भी इन प्रश्नोंको सुलझानेका सामर्थ्य नहीं रहा है। मनुष्यों पर उनका अक्रुण अब ढीला हो गया है। सर्वधर्म-समभावकी दृष्टिसे सब धर्मोंमें से थोड़े-थोड़े अंग लेकर एक नया मिश्र संप्रदाय बनावे, तो उसमें भी यह सामर्थ्य अथवा शक्ति नहीं आ सकती। मनुष्यके लिए परमात्मा और परमात्मासे अभिन्न ऐसे इस विश्वव्यापी जीवनका नया दर्शन और नया भाष्य (interpretation) प्राप्त होनेकी और उनके आधार पर मानव-जीवनके हरएक क्षेत्रमें आवश्यक सशोचन या नयी रचना करनेकी अब जरूरत है।

यह मैं नहीं कह सकता कि यह कौन करेगा,—किस तरहसे किया जा सकेगा और उसमें कितना समय लगेगा। मैं यह भी नहीं कह सकता कि इस नवदर्शन और नवभाष्यमें कुछ भी त्रुटि नहीं रहेगी अथवा वह यावच्चन्द्रदिवाकरी चलनेवाली रचना होगी। जिममें कभी भी कोई क्रान्तिकारी सशोचन न करना पड़े, जो कभी भी नाश, ह्लाम या जीर्णताकी शिकार न हो, या जिममें कुछ भी अशुभ तत्त्व न हो, ऐसी कोई रचना दुनियामें हो ही नहीं सकती। परमात्मा सदैव एकदम और मनानत है, फिर भी हर युगमें उसके दर्शनमें नवीनता होती है और नवदर्शनमें से नया धर्म और नया जीवन पैदा होता है। जब नया दर्शन होता है तब प्राचीन दर्शन और उस पर खड़ी धर्म-रचनाको पकड़ रचना दोष है। उस नयेमें भी दोष तो होंगे ही, फिर भी नये युगमें वही काम दे सकता है, प्राचीन नहीं। उस नयेमें प्राचीनका नारा स्वल्प नाश नहीं हो सकता; परन्तु उतना ही रह

सकता है जितनेको उस नये दर्शन और उसके विवेचनने मान्य रखा हो अथवा अमान्य न किया हो।

वर्तमान धर्म-संप्रदायोंके स्थान पर अपने ही सत्यके बलके प्रमाण पर आधार रखनेवाले नये धर्मका निर्माण हुए बिना मुझे कल्याणकी ओर प्रगति होनेकी कोई आशा नहीं दीखती।

सेवाग्राम, ७-६-'४२ (शिक्षण अने साहित्य)

२

## नयी दृष्टि

१

दुनियाका सामान्य अनुभव यह है कि किसी कौमकी उन्नति होनेसे पहले उसमें एक नया धर्म, यानी जिंदगीके बारेमें एक नयी समझ या दृष्टि पैदा होती है। जब तक जीवनमें आशा पैदा करनेवाला एक नया सत्य लोगोंको नजर नहीं आता, तब तक लोकसेवाकी सारी कोशिशें ऊपर ऊपरकी ही होती हैं। अपने-आप आगे बढ़नेवाली शक्ति उनसे पैदा नहीं होती।

जीवनकी नयी दृष्टिके अग ये हैं

१. जीवन, उसके अन्त और उसके व्ययको एक नये अर्थमें समझना और अनुभव करना,

२ सदाचारकी नयी नियमावली बनाना। यह नियमावली एक तरफ तो प्रचलित आचारोंसे ज्यादा व्यापक पैमाने पर बनी हुई होगी, और दूसरी तरफ उसमें सयम, सादगी, शरीर और इर्दगिर्दकी सफाई तथा मनकी पवित्रताका विचार ज्यादा कड़ा होगा,

३ इस दृष्टिको अपनानेवालोंमें भाईचारेकी स्थापना,

४ व्यक्तिगत और सामूहिक रूपमें कुछ कामोंमें सभीका सहयोग,

५ मानो एक तरहका संयुक्त परिवार हो, इस तरह अपने सुख-दुख और धन-मालमें बराबरीका हिस्सा रखनेवाले मण्डल बनाना, और

६ शराव, व्यभिचार, चोरी, रिश्वत, धोखेवाजी, झूठ, आलस्य वगैरा बुराइयोसे मुक्त रहना ।

जिन लोगोकी सेवा करनी है उनका नैतिक स्तर जव तक ऊंचा नहीं उठता, तव तक बड़े पैमाने पर उनकी आर्थिक उन्नतिको असंभव मानना चाहिये । अगर जनताको जीवनका एक नया संदेश मिल जाय और वह अपने नैतिक सुधारकी जरूरत समझ ले, तो तालीम लेने, स्वच्छ आदतें डालने, कुछ बातोमे काट-कसर करने और दूसरीमे उदार होने, मेहनती और ईमानदार रहते हुए भी अपना जीवन-मान (स्टैण्डर्ड) ऊंचा करने और पूरा मेहनताना मागनेका आग्रह रखनेके लिए उसे मित्रता करनेकी जरूरत न रहेगी । नयी दृष्टि पैदा होते ही मनमे वसा हुआ हीनग्रह (inferiority complex) दूर हो जायगा ।

## २

नयी दृष्टिके सम्बन्धमे नये प्रकारके कामोको उठाने तथा तालीम, नियम-पालन वगैराकी जरूरत तो होगी ही । सभी चीजो और कामोकी कीमत नये ढंगसे आकी जायगी ।

पुरानी जीवन-व्यवस्थामे मनुष्योकी कीमत उनकी जाति, कुल, शिक्षा, धन-दौलत, अविचार आदिसे आकी जाती है । कामकी कीमत काम लेनेवालेकी ताकत और काम करनेवालेकी मुश्किलोसे तय होती है, और चीजोकी कीमत उनकी कमी और लुभावनेपनसे आकी जाती है ।

नयी जीवन-व्यवस्थामे मनुष्यकी कीमत उसके चरित्र और जरूरतोमे ठहराई जानी चाहिये तथा कामकी कीमत वह जीवनकी जरूरतोको पूरा करनेमे कितना हाथ बटाता है, इस परसे तय करनी चाहिये, और वस्तुओको कीमत ठहरानेके लिए यह देखना होगा कि वे जीवनकी पहली जरूरतें हैं या गौण, और जो पहली जरूरतें हों उन्हें अमूर्त कर दिया जाना चाहिये — यानी वे ज्यादासे ज्यादा आनानीमे मदको मिल जानी चाहिये ।

मनलव यह कि मनुष्यमात्र समान माना जाय । परंतु जो ऊंचे चरित्रवाला हो उसकी मान्य (क्रेडिट) या प्रतिष्ठा कम चरित्रवाले

आदमीसे ज्यादा हो। तगी और दु खमे पडे हुए आदमी, स्त्री, बच्चे, अपग और बीमारकी जरूरतोका ताकतवर आदमीके मुकावले ज्यादा खयाल किया जाय। अन्न, पानी और कपडे जितने हो सके उतने सस्ते हों, और उन्हे पैदा करनेके लिए की जानेवाली मेहनतकी कीमत दूसरे सब श्रमोसे ज्यादा मानी जाय। पैसेकी अपने-आपमे (स्वतंत्र रूपमे) कोई कीमत नहीं हो सकती, यानी उस पर सूद नहीं हो सकता। और जमीन-पानी और हवाकी तरह ही किसीकी निजी मिल्कियत न होनी चाहिये।

यदि इन सिद्धान्तो पर गाव, सस्थाए, सहकारी मडलिया या दूसरी तरहके तंत्र (organizations) बनाये जाय, तो वे लोगोके सामने अच्छे नमूने पेश करेगे।

### ३

जगत्के बडे घमोंने व्यक्तिकी जीवन-मुक्ति या विदेह-मुक्ति पर (जीतेजी या मरनेके बाद होनेवाले आत्माके मोक्ष पर) और व्यक्तिको दूसरी दुनियामे मिलनेवाले सुखो पर जोर दिया है। नास्तिक भी व्यक्तिको इस दुनियामे मिल सकनेवाले विषयोके सुखो पर जोर देते हैं। दोनो व्यक्तिका ही विचार करते हैं।

नयी दृष्टिमे व्यक्ति और समाज दोनोकी मुक्तिका विचार रहेगा, और इस दुनियामे स्वर्गको उतारनेकी कोशिश होगी। अर्थात् वह रोग, तगी, अज्ञान, विषमता, अन्याय, वैर, स्वार्थ, लडाई, व्यसन, असयम, बाहरी सत्ताओ और अन्त करणके विकारोकी गुलामी वगैराका नाश करनेका यत्न करेगी।

पुराने मजहबोकी यह मान्यता है कि ऊपर बनाये हुए दु ख न हो, ऐसी जिन्दगी दुनियामे वितानेकी आजा ही न रखनी चाहिये। तगी, दु ख और मनुष्यका मनुष्य पर जुल्म इस दुनियामे टल नहीं सकते। उनका अभाव तो परलोकमे ही हो सकता है। उन्होने तो यहा तक कहा है कि इस दुनियामे जितनी ज्यादा तकलीफे होगी, उतना ही दूसरे लोकमे ज्यादा बदला मिलेगा। इनलिए जान-बूझकर सिर्फ दु ख सहन करनेके लिए ही दु ख उठानेके कृत्रिम तरीकोको भी

उन्होंने कई बार प्रोत्साहन दिया है। सामाजिक अन्यायो और कुप्रथाओ, दुःखों और रोगों तथा आदमीके बनाये हुए रीति-रिवाजों, कानूनों और भेदोंको अज्ञानसे अकसर भगवानके बनाये हुए समझकर उन्हें वरदाघत करते रहनेकी सलाह दी है।

पुराने मजहबोंकी यह दृष्टि इतनी हृद तक गलत है ऐसा मानना चाहिये।

हमें यह समझना चाहिये कि दुःख ही जहाँ नियम हो, ऐसी दुनिया पैदा करनेका ईश्वरका ध्येय ही ही नहीं सकता। लेकिन अज्ञान, व्यसन, अव्यवस्था और कुव्यवस्था मानवके बहुतेरे दुःखों और मकड़ोंके कारण है, और चाहे मनुष्य द्वारा निर्माण की गई हो या कुदरती कारणोंसे हो, जीवनको दुःखमय बनानेवाली शक्तियोंके सामने हमेशा झगड़ते रहना ही मोक्षकी साधना है।

मोक्ष यही -- इसी दुनियामें प्राप्त करनेकी चीज है; और वह व्यक्ति और समाज दोनोंके लिए है। इस मोक्षका कोई अन्त नहीं। वह सतत बढ़ता रहनेवाला मोक्ष है। लेकिन जो मनुष्य उसके लिए निरन्तर साधना करता है, उसे उसका पूरा-पूरा फल उसके अन्नकरणमें तुरन्त ही मिल जाता है। उस फलके मानी हैं चित्तकी शांति और समाधान।

नयी दृष्टिमें ·

१. मित्र ईश्वरकी ही उपासना होगी,

२. जीवमात्रका आदर और उसकी सेवा होगी,

३. अवतारों, पैगम्बरों, गुरुओं तथा उनकी तसवीरों वगैराके लिए आदर हो सकता है, परन्तु ईश्वरके बदले या ईश्वरके प्रतिनिधिके रूपमें या ईश्वरकी तरह ही उनकी उपासना नहीं हो सकती। जो पूजा ईश्वरको ही अर्पण करने योग्य हो, वह उन्हें -- भले वे कितने ही पूर्ण और बड़े महात्मा क्यों न हों -- अर्पण नहीं की जा सकती।

× जिनके लिए हमारे दिलमें आदर हो, उनके पास हम आदर-भावनें पाये और उनकी सेवा भी करें, लेकिन उस आदर और

सेवामे यह भाव न होना चाहिये कि हम उनके सामने नीच, पामर, छोटे और नाचीज आदमी हैं।

४

तत्त्वज्ञानकी भाषा छोडकर मैं आलंकारिक भाषामे कहूँ, तो ईश्वर और शैतानके बीच ऐसी दुश्मनी नहीं है, जैसी दुश्मनीकी शास्त्रोसे हमे कल्पना होती है। कई वार वे दोनो एक ही ध्येयके लिए काम करते पाये जाते हैं। दोनोके बीच भेद सिर्फ साधनोका होता है। शैतानको अच्छे साधनोसे ही काम लेनेका आग्रह नहीं होता। ऐसा देखा गया है कि वह बहुत बार बुरे साधनोसे अच्छी चीज पैदा करता है। इसलिए साधारण आदमीके दिलमे उस पर भी गहरी श्रद्धा होती है। दीर्घदृष्टिसे विचारने पर ही शैतानके सयानेपन और दृष्टिकी विगालताके बारेमे शक पैदा होता है।

लेकिन दीर्घदृष्टिकी भी अपनी एक सीमा होती है। परीक्षाके समय दीर्घदृष्टिवाला मनुष्य भी फिसल जाता है और तुरन्त फलकी नीतिसे समझौता करनेके लिए तैयार हो जाता है। शैतानके कामोका निषेध करनेकी उसमे हिम्मत नहीं होती।

किन्ही भी साधनोसे काम लेनेके लालचको भी जिन्दगीकी लडाईका एक हिस्सा ही समझना चाहिये। उसमे कभी भूल कर बैठे, तो भी वार वार हमे ईश्वरके पक्षमे ही जानेका प्रयत्न करना चाहिये।

सेवाग्राम, १०-८-'४५ (कोडियु)



## शास्त्रदृष्टिकी मर्यादा

मैंने अपनी 'व्यवहार्य अहिंसा' शीर्षक लेखमालामे यह लिखा था कि "दुनियाके सब देशो और धर्मोमे 'भद्र' और 'सन्त' ऐसी दो बुनियादी सस्कृतिया प्राचीन कालसे चली आई हैं। हमारा देश भी इस बारेमे अपवादरूप नहीं है।" \* जहा तक मुझे पता है, भद्र शब्द किसी भी भाषामे अनादरसूचक नहीं है। मैंने जिस सस्कृतिका भद्र नामसे परिचय कराया है, उसके लिए मेरे दिलमें अनादर नहीं है और यह प्रकट करनेके लिए ही मैंने उसे भद्र कहा है। भद्र सस्कृतिने भी मानव-समाजमे बहुत बड़े बड़े काम किये हैं, यह बात भी मैंने अपनी लेखमालामे स्वीकार की है। फिर भी भद्र सस्कृतिकी एक मर्यादा है, जिससे ऊपर वह उठ नहीं सकती। यदि वह उस मर्यादासे ऊपर उठ जाय, तो सन्त सस्कृतिमे परिणत हो जायगी। भद्र सस्कृतिसे जो मनुष्य ऊपर उठते हैं, वे ही सन्त हैं।

मेरे इस कथन पर 'सिद्धान्त' साप्ताहिकके विद्वान् सपादकने आपत्ति उठाई है। १० जून, १९४१ के अकमे वे लिखते हैं, "जिन्हे दो बुनियादी सस्कृतिया बतलाया गया है, वे वास्तवमे परस्पर-विरोधी नहीं हैं। इन दोनोका मूल, इन दोनोका आधार, एक ही है और वह है धर्मशास्त्र।"

दुनियाके सभी धर्मोंके शास्त्रियोकी रायमे उनका अपना धर्मशास्त्र ही परम और अतिम प्रमाण होता है। 'नामूल लिख्यते किंचित्' यह उनकी प्रतिज्ञा होती है। इसलिए उनका यह आग्रह होता है कि किसी भी वस्तुको उचित या अनुचित ठहरानेके लिए अपने धर्मशास्त्रसे कोई-न-कोई प्रमाण खोजकर निकालना ही चाहिये। अगर ऐसा आधार न मिले, तो वह वस्तु मान्य नहीं हो सकती, चाहे वह कितनी ही बुद्धिग्राह्य और हृदयग्राह्य क्यों न हो।

\* अहिंसा-विवेचन, भाग २, लेख २२।

लेकिन ऐसी परिस्थितिमें बुद्धि अपनी हार स्वीकार करना ज्यादा समय तक बर्दाश्त नहीं करती। वह कोई-न-कोई रास्ता निकालनेकी चिन्तामें रहती है। शास्त्रसे जकडी हुई बुद्धि उसके बधनको तोडकर आगे बढ़नेकी हिम्मत नहीं करती। लेकिन शास्त्र-वचनोंके नये नये भाष्य लिखनेकी हिम्मत वह कर लेती है। किसी-न-किसी तरह पुराने वाक्योंमें से वह अपने अनुकूल नये अर्थ निकाल लेती है और फिर ऐसा प्रतिपादन करती है कि वह चीज शास्त्र-समत ही है।

इस प्रकार वे ही श्रुति-वचन और स्मृति-वचन निरीञ्जरवादी साख्यो तथा अद्वैत, द्वैत एव विशिष्टाद्वैतवादी वेदातियो और मीमासकोके लिए आधारभूत होते हैं। वे ही श्रुति-स्मृतिया अस्पृश्यताके स्वीकार और निवारण, दोनो मतोंके विद्वान् शास्त्रियोंके लिए प्रमाणभूत होती हैं। यावज्जीवन वैधव्य और विधवा-विवाह, स्थायी विवाह और तलाक, मासाहार और मास-निषेध, पशुयज्ञ और औषधि-यज्ञ आदि परस्पर-विरोधी विचार रखनेवाले शास्त्री धर्मशास्त्रोंके आधार पर ही अपने अपने मतोंका समर्थन करते हैं।

कोई ऐसा न समझे कि यह बात हमारे ही देगमें या सिर्फ हिन्दू धर्ममें ही होती है। कुरान या वाइवलवादी शास्त्रियोंका भी यही रवैया है। वाइवलका हवाला देकर गुलामीकी प्रथाकां समर्थन और विरोध करनेवाले बडे बडे पादरी थे। किसी मौलवीकी क्या मजाल है कि वह कुरानसे परे होकर विचार करनेकी गुस्ताखी करे? ऐसी हालतमें अगर किसी बातका समर्थन या निषेध करना हो, तो कुरान वगैरा धर्मशास्त्रोंके वचनोंकी अपने अनुकूल व्याख्या करके ही किया जा सकता है।

इस विचारधाराको माननेवाले धर्मशास्त्रीकी दृष्टिमें कोई व्यक्ति सिर्फ इसलिए सन्त नहीं माना जा सकता कि हमने अपने अनुभवसे उसे बहुत ही नेक पाया है; बल्कि इसलिए कि वंमें पुरुषको सन्त माननेके लिए धर्मशास्त्रमें प्रमाण मौजूद है। नतीजा यह है कि वैदिक धर्मके शास्त्रियोंकी दृष्टिमें एक जैन महात्मा सन्तपुरुष नहीं हो सकता, क्योंकि वह नास्तिक है। उसी तरह वेद-धर्ममें पला-पुना

कोई व्यक्ति कितना ही साधु-स्वभावका क्यों न हो, जैन दृष्टिमें वह सन्त नहीं हो सकता, क्योंकि वह मिथ्या दृष्टिमें पला हुआ है। और न कोई हिन्दू महात्मा इस्लाम या ईसाई धर्मकी दृष्टिमें सत्पुरुष हो सकता है, क्योंकि वह उनके पैगम्बरोंका अनुगामी नहीं है।

जब शास्त्रोंका आश्रय लेनेकी दृष्टि इस हृदय तक पहुँच जाती है, तब मेरी नम्र रायमें शास्त्रसे दृष्टि प्राप्त होनेके बदले अन्वत्त्व प्राप्त होता है, ठीक उसी तरह जिस तरह कि प्रखर सूर्यकी किरणोंकी तरफ ताकते रहनेसे अन्वत्त्व प्राप्त होता है।

कई शास्त्रग्रन्थ अवश्य ही बड़े आदरणीय हैं, लेकिन वे इसलिए आदरणीय नहीं हैं कि शास्त्रके नामसे प्रसिद्ध हैं, बल्कि इसलिए हैं कि वे किसी न किसी सत्पुरुष द्वारा लिखे हुए माने जाते हैं।

आदि सत्पुरुषका निर्माण किसी शास्त्र द्वारा नहीं हुआ था, बल्कि आदि सत्पुरुषने ही किसी-न-किसी शास्त्रका निर्माण किया है। और दुनियाके सभी शास्त्रग्रन्थ नष्ट हो जाय, तो भी दुनियामें सत्पुरुष होते ही रहेंगे और नये नये शास्त्रोंका निर्माण भी होता रहेगा। यदि किसी शास्त्रने किसी सत्पुरुषका बहुमान किया हो या उसके व्यवहारोंको मान्य किया हो, तो ऐसा करके उसने उस सत्पुरुष पर कृपा नहीं की, बल्कि अपनी ही कीमत बढ़ाई है।

किसी शास्त्रको माननेवाला व्यक्ति उस शास्त्रसे बड़ा भी हो सकता है और छोटा भी। सर जगदीशचन्द्र वसु या सर चद्रगोखर व्यकट रामन जैसा कोई प्रथम श्रेणीका वैज्ञानिक जब किसी दूसरे वैज्ञानिक ग्रन्थका आदर करे या उसका हवाला दे, तब वह इस बुद्धिसे हवाला नहीं देता कि वह उस ग्रन्थमें लिखी हुई बातको केवल इसीलिए सही मानता है कि वह उस ग्रन्थमें पाई जाती है, बल्कि इस बुद्धिसे कि दूसरे वैज्ञानिकोंका अनुभव भी उनके अपने अनुभवका समर्थन करता है। लेकिन विज्ञानके साधारण पंडित, जिन्हें अपना निजका कोई अनुभव नहीं है, केवल उस ग्रन्थके आधार पर ही उस बातको स्वीकार करते हैं इसलिए उसका प्रमाण देते हैं। यही बात धर्मशास्त्रों पर भी लागू होती है। श्री जानेश्वरने 'अमृतानुभव' में एक जगह अपना मत

बतलाकर आगे लिखा है — “और यही शिवगीता तथा भगवद्गीताका भी मत है। लेकिन ऐसा न माना जाय कि शिव और श्रीकृष्णके वचनोके आधार पर ही मैंने अपना मत बनाया है। उनके ऐसे वचन न होते तो भी मैं यही कहता।”

तुलसीदास और रामदास, नामदेव और तुकाराम, नानक और कबीर सभी असलमें वैदिक परंपरामें पले हुए सन्त थे। लेकिन तुलसीदास और रामदासने शास्त्रोको जितना माना, उतना नामदेव और तुकारामने नहीं माना, और नानक और कबीर तो उन्हें पार ही कर गये। सन्तोकी पहली जोड़ी भद्र सस्कृतिमें पली हुई थी और आखिर तक किसी-न-किसी रूपमें उससे सलग्न रही। फिर भी तुलसीदासजीके राम और वाल्मीकिके राममें कितना अंतर है? तुलसीदासजी अपने रामके द्वारा शम्बूकका वध न करा सके और न उनसे अस्पृश्यता तथा पक्तिभेदके नियमोका पालन करा सके। रामदाम इस ऊर्चाई तक नहीं पहुच सके। नामदेव और तुकाराम तो भद्रेतर ही थे। नानक और कबीरने साम्प्रदायिक शास्त्रोका सहारा ही छोड़ दिया, केवल उनके सारको ही उन्होंने अपनाया।

और शास्त्रोको अन्तिम प्रमाण मानने पर भी मनुष्य अपनी विवेकबुद्धिको चलानेसे कहा मुक्त होता है? एक ही शास्त्रके तीन भाष्यकार तीन अर्थ निकाले, जो परस्पर-विरोधी हो, तो हरएक मनुष्यको अपनी निजकी या किसी गुरुकी विवेकबुद्धिसे काम लेकर एकका स्वीकार और दूसरेका त्याग करना ही पडता है। मासाहार और मूर्ति-पूजाको भी शास्त्र-प्रमाण मिल जाता है तथा मास-वर्जन और मूर्ति-निषेधके लिए भी प्रमाण मौजूद है। हरएक अपनी अपनी रुचि, मस्कार या विवेकबुद्धिके अनुसार अपने लिए एक वस्तुको ग्राह्य और दूसरीको अग्राह्य मानता है। मतलब यह कि हमारी अपनी या हमारे माने हुए किसी गुरु अथवा सत्पुरुषकी विवेकबुद्धि ही अमुक शास्त्रको स्वीकार या अमुकको अस्वीकार या कम स्वीकार करती है।

सारांश यह कि विद्वान या सन्त शास्त्रके निर्माता होते हैं शास्त्र विद्वानो या सन्तोके निर्माता नहीं होते। विद्वान अपनी बुद्धिकी

कुगलताके बल पर विद्वान है, सन्त अपने हृदयकी उन्नत अवस्थाके कारण सन्त है। सन्तको देखनेके बाद ही किसी शास्त्रकारने सन्तके लक्षण बतलाये है। मूल आधार पुरुष है, न कि ग्रथ। शास्त्रोकी उम मर्यादाको समझकर अगर हम उनका अध्ययन करे, तो वे हमारे जीवनमें महायक हो सकते हैं, नहीं तो वे जीवनमें भाररूप हो जाते हैं और फिर न केवल कवीर जैसेको ही, वरन् ज्ञानेश्वर जैसेको भी उनकी अल्पता बतलानी पडती है।

सर्वोदय, सितम्बर, १९४१

४

## शास्त्र-विवेक

[मेरे 'शास्त्रदृष्टिकी मर्यादा' शीर्षक लेखको लेकर 'सिद्धान्त' साप्ताहिकने कुछ चर्चा की और 'वादे वादे जायते तत्त्वबोध' इस न्यायसे वह चर्चा जारी रखी जाय, ऐसी मुझमे अपेक्षा भी रखी है। मेरी इच्छा इस तरह चर्चा जारी रखनेकी नहीं थी। फिर भी अपने विचार स्पष्ट कर देना जरूरी था। इसलिए मैंने 'सिद्धान्त' में एक लेख लिख दिया था। उसीका आवश्यक अंश यहा दिया जाता है।]

"वादे वादे जायते तत्त्वबोध" इस सुभाषितमे अर्धसत्य है। श्री समर्थ रामदासने इसका दूसरा अर्धसत्य इन शब्दोमे कहा है — "तुटे वाद, सवाद तेथें करावा।" यानी जहा विवाद मिटकर सवाद उत्पन्न हो, वही चर्चा करनी चाहिये। मतलब यह कि वाद किस प्रकारका, किनके बीच, किस वृत्तिसे और किस समय होता है, इस पर भी उसमे से तत्त्वबोधका उत्पन्न होना या न होना अवलम्बित है। बुद्धि कितनी ही कुशाग्र क्यों न हो, कुछ सिद्धान्तोका बोध और चर्चाओका निर्णय वादसे नहीं होता, परन्तु अनुभवसे ही होता है, और अनुभव होने पर ही वाद समझमें आता है। इतना ही नहीं, कई बार अनुभव उस समय नहीं हो सकता, कालान्तरमे होता है।

जैसे यदि कोई मनुष्य फागुनके प्रारभमे कच्चे आमको चखकर कहे कि इतना खट्टा फल क्या कभी मीठा हो सकता है, तो उसका यह कहना बुद्धिके विरुद्ध है। लेकिन उससे चर्चा करनेसे फायदा नहीं होता। उस चर्चाको वैशाख या ज्येष्ठ तक मुलतवी ही रखना होगा। इसी तरह कई सिद्धान्त और मत, जिनका प्रारभमे तीव्र विरोध हुआ पाया जाता है, कुछ वर्षोंके बाद स्वयंसिद्ध सत्योकी तरह सर्वस्वीकृत हो जाते हैं और आश्चर्य प्रकट किया जाता है कि उनके वारेमे भूतकालमे बहस क्यों हुई होगी। अस्तु।

इसलिए शास्त्र, आप्तवाक्य और अनुमान-प्रमाणोके वारेमे मैं जो कुछ सही-गलत राय रखता हूँ, उसे पाठकोके सामने रखकर ही सतोष मानूँगा। जिस नीरक्षीर न्यायको मैं मानता हूँ उस नीरक्षीर न्यायसे पाठक उसमे से जितना योग्य मालूम हो उतना मान्य कर लें और शेष छोड़ दे।

(१) अनुभव ही अन्तिम प्रमाण है। 'प्रत्यक्ष' शब्दके वास्तविक अर्थको यदि अच्छी तरह समझ लिया जाय, तो अनुभवको प्रत्यक्ष प्रमाण कहनेमे आपत्ति नहीं। 'प्रत्यक्ष' से सिर्फ 'इन्द्रिय-प्रत्यक्ष' ही नहीं समझना चाहिये। 'अन्त करण-प्रत्यक्ष' का भी उसमे समावेश होता है और वह इन्द्रिय या अन्त करण योग्य तालीम पाया हुआ, अवि-कल और अक्लिष्ट होना चाहिये तथा विपर्यय, विकल्प, अजागृति (अमनस्कता) की वृत्तियोसे परे होना चाहिये।

(२) अनुभवकी मददके लिए शास्त्र, आप्तवाक्य और अनुमान-प्रमाणके लिए स्थान है। वे या तो साक्षीका अथवा पय-प्रदर्शकका काम करते हैं। यानी उनके जरिये या तो हमारे अपने अनुभवके विषयमें निश्चिन्ता पैदा होती है अथवा अनुभवकी दिशामे हम प्रयाण कर सकते हैं।

(३) जब तक हमें अनुभव नहीं होता अथवा न्वय अनुभव करके सिद्ध करनेकी किसी भी कारणसे हमारी तैयारी नहीं होती, तब तक किसी शास्त्र, आप्तवाक्य और 'कुछ अगमे' अनुमानको प्रमाण मानकर चलनेमे मुरझिन्ता मालूम होती है।

(४) इसलिए सत्यके बोधमें शास्त्र, आप्तवाक्य और अनुमानका महत्त्वपूर्ण हाथ है और इमीलिए वे आदरके योग्य हैं।

(५) फिर भी, ये तीनों ही गलत भी हो सकते हैं। गलती दो प्रकारकी हो सकती है (क) जिन्हें हमने अनुमान माना हो, वे कोरी कल्पनाएँ ही हो और उनका आधार जो शास्त्र एवं आप्तवाक्य हो वह भी किसीका अनुभव नहीं, बल्कि केवल कल्पना ही हो। (ख) अथवा अनुभव तो सही हो, पर उसे भाषा द्वारा प्रकट करनेमें अथवा उसकी उपपत्ति लगानेमें दोष हो।

(६) यह संभव है कि कभी कभी एक ही प्रकारके अनुभवको समझानेके लिए भिन्न भिन्न उपपत्तियाँ दी जाय। सांख्य, वेदान्त, जैन इत्यादि दर्शनभेद; द्वैत, अद्वैत आदि मतभेद तथा स्मार्त, वैष्णव, इस्लाम आदि सम्प्रदाय-भेदके निर्माणका उपरोक्त गलतियोंके अलावा यह भी एक कारण है। यह कहना गलत है कि 'शास्त्रके अर्थ और धर्ममें भेदका कारण उच्छृंखल बुद्धि ही है।'

(७) कोई शास्त्र या आप्तवाक्य ऐसा नहीं, जिसमें नीर-क्षीर-न्याय करनेकी जरूरत न हो।

(८) इसलिए हरएक प्रमाण और हरएक उपपत्तिकी जांच अपनी विवेकबुद्धिसे करना सत्यगोचकका कर्तव्य है। 'अमुक एक मन्तव्यको मैं विवेकबुद्धिके क्षेत्रसे दूर ही रखूँगा' ऐसी प्रतिज्ञा करनेवालेकी श्रद्धा सद्भाग्यसे सत्य पर ही हो, तो भी वह अमूढ नहीं हो सकता। उसकी बुद्धि एक हद तक पहुँच कर कुण्ठित हो जाती है। वह भ्रम-युक्त और साम्प्रदायिक सकीर्णतासे परे नहीं हो सकता। 'ईसामसीहको स्वीकार किये विना मोक्ष नहीं मिलेगा' अथवा 'मुहम्मद पैगम्बरको स्वीकार किये विना मोक्ष नहीं मिलेगा' अथवा 'अमुक इष्टदेव, गुरु या ग्रन्थकी शरण लिये विना मोक्ष नहीं मिलेगा'—आदि मान्यताएँ और अभिमान इस तरह बुद्धिको कुण्ठित कर लेनेका ही परिणाम हैं। इनसे ऊपर उठे विना कोई पुरुष सत्यको सिद्ध नहीं कर सकता।

(९) विवेकबुद्धिको पैनी — कुशाग्र — करनेके लिए तर्कशास्त्रके ज्ञानकी अपेक्षा चित्तशुद्धिकी विशेष जरूरत है। वह अनिवार्य ही है — “नैषा तर्केण मतिरापनेया।”

साराश यह कि अनुभव ही किसी सिद्धान्त या मतका अन्तिम प्रमाण है। विशुद्ध की हुई विवेकबुद्धि उसका अनिवार्य शस्त्र है। शास्त्र, आप्तवाक्य, अनुमान आदि उसके सहायक उपकरण हो सकते हैं।

सर्वोदय, दिसम्बर, १९४१

५

## धर्म-सम्मेलनकी मर्यादा\*

‘दिव्कालाद्यनवच्छिन्नानन्तचिन्मात्रमूर्तये ।

स्वानुभूत्यैकसाराय नम शान्ताय ब्रह्मणे ॥’

(भर्तृहरि, वैराग्यगतक-१)

सन्नारियो और सज्जनो,

भिन्न भिन्न धर्ममतोमे श्रद्धा रखनेवाले विचारक स्त्री-पुरुषोका यह सम्मेलन है। इस प्रकार एकत्र होकर मित्रभावसे एक-दूसरेसे धार्मिक सवाद करनेके लिए आपकी मनोवृत्ति पहलेसे ही तैयार हो चुकी है। इसलिए आपके सामने यह सावित करनेकी जरूरत नहीं रहती कि भिन्न भिन्न धर्मावलवियोमे समभाव हो सकता है अथवा होना चाहिये। वैसे समभावका अनुभव करके ही आप यहा आये हुए हैं।

तब हमारे सामने विचार करने योग्य सवाल यह नहीं है कि हम स्वयं किस तरह दूसरोके धर्मोके प्रति समभाव रखे, बल्कि यह है कि जिस तरह हम सर्वधर्म-समभावका अनुभव कर रहे हैं, वैसे ही हर-एक धर्मका व्यक्ति दूसरे धर्मवालोके मतोके प्रति समभाव कैसे अनुभव कर सकता है?

\* वर्वाकी धर्म-परिपद्मे दिया हुआ व्याख्यान।



“किसी भी धर्मको समझनेकी कुर्जी उसके धर्मग्रथोंमें नहीं, किन्तु उसके सतोंके पास होती है। किसी भी धर्मका परिपक्व फल उन उन धर्मोंके द्वारा निर्माण हुए मतपुरुष हैं, और वे ही उस धर्मके विषयमें प्रमाणरूप हैं, न कि उनके ग्रथ या उन ग्रथोंका अध्ययन करनेवाले विद्वान। ऐसे सतपुरुषकी पहिचान उसके हृदयमें होती है, न कि उनके शास्त्रान्यास, कर्मकांड या प्रचार-कार्यसे।” ऐसा श्री जाजूजीने कहा है।

जब हम भिन्न भिन्न धर्मों द्वारा पैदा किये हुए सतोंके हृदयकी ओर देखते हैं, तो हम अनुभव करते हैं कि सब धर्मोंका परिपक्व फल मोटे तौरसे समान ही होता है।

“वैष्णव-जन तो तेने कहीए जे पीड पराई जाणे रे,  
परदुःखे उपकार करे तोये, मन अभिमान न आणे रे ध्रुव०  
सकळ लोकमा सहुने वंदे, निन्दा न करे केनी रे,  
वाच काछ मन निश्चळ राखे, धन धन जननी तेनी रे १  
समदृष्टि ने तृष्णा त्यागी, परस्त्री जेने मात रे;  
जिह्वा थकी असत्य न बोले, परधन नव झाले हाथ रे २  
मोह माया व्यापे नही जेने, दृढ वैराग्य जेना मनमा रे,  
रामनामशु ताळी लागी, सकळ तीरथ तेना तनमा रे ३  
वणलोभी ने कपटरहित छे, काम क्रोध निवार्या रे,  
भणे नरसंयो तेनु दरशन करता, कुळ एकोतेर तार्या रे.” ४

\*

“जे का रजले गाजले, त्यासि म्हणे जो आपुले ॥  
तोचि सावु ओळखावा, देव तेथेंची जाणावा ॥  
मृदु सवाह्य नवनीत, तैमे सज्जनाचें चित्त ॥  
ज्यासि आपगिता नाही, त्यासी घरी जो हृदयी ॥  
दया करणे जे पुत्रासी, तेचि दासा आणि दासी ॥  
तुका म्हणे सागू कित्ती, तोचि भगवताची मूर्ति ॥”

\*

“दया राखि धर्मको पालै, जगसो रहे उदासी।  
अपना-सा जीव सबको जानै, ताहि मिलै अविनासी।  
सहे कुशब्द, वादको त्यागे, छाडे गर्व गुमाना।  
सत नाम ताहिको मिलिहै, कहे कवीर सुजाना।”

मतलब यह है कि 'अद्वैष्टा सर्वभूताना मैत्र करुण एव च' आदि जो लक्षण गीताके १२ वे अध्यायमें बताये गये हैं, उनके अनुरूप जगत्में आचार-व्यवहार ही यह धार्मिकताका परिपक्व फल है। इस विषयमें सब धर्म सहमत हैं और ऐसा कोई देश या राष्ट्र नहीं है, जिसमें ऐसे सत्पुरुष पैदा न हुए हो या नहीं हो सकते। वे बिना अपना धर्म छोड़े उसका अत्यन्त दृढता और आस्थाके साथ पालन करके ही ऐसी साधुताको पाते हैं। और इस साधुतामें से एक ऐसी ज्ञाननिष्ठा पैदा हो जाती है, जिसकी बदौलत उनमें यह भाव नहीं रहने पाता कि उनका ही देश, जाति, धर्म, सम्यता, भाषा, रीति-रिवाज आदि सबसे श्रेष्ठ हैं, वे ही सत्य या सपूर्णता तक पहुँचे हुए हैं, सबके लिए उनका स्वीकार अपरिहार्य है; वे ही ईश्वरको अधिक मान्य या प्रिय हैं तथा उनमें कहीं पर भी सुधारके लिए गुजाइश नहीं है, और दूसरे सब देश, जाति, धर्म आदि उनसे न्यून हैं। जिस समाजमें वे रहते हैं उसमें उत्पन्न हुए अपने कर्तव्योका और उस समाजके निर्दोष रीति-रिवाजोका वे बराबर पालन करते हैं। फिर भी उनके मनमें यह अभिमान नहीं उठना कि इतर समाजोकी अपेक्षा उनका समाज और उसकी सब बातें कुछ अलौकिक और दिव्य हैं। सच तो यह है कि मानव-समाजकी धर्मरूप सब नदिया एक ही पहाडसे निकली हुई हैं और सब एक ही समुद्रकी ओर बह रही हैं। एक नदी मार्गमें कहीं छिछली मालूम होती है, कहीं निर्मल होती है, तो कहीं गदी भी होती है। दूसरी नदियोका भी यही हाल है, लेकिन किसी दूसरे ढगसे। फिर भी साधारण तौर पर सबका पानी एकसा है, उपयोग एकसा है और अन्त भी एकसा ही है। गंगा और नाइल, टेम्स और राइन, युफ्रेटिस और मिसिसिपी सभी नदिया विशाल महासागरमें मिलती हैं। इसलिए उनमें से किसी एकको पवित्र और पाप घोनेवाला तीर्थ समझना और दूसरीको पानीका मामूली

प्रवाह समझना — इस तरहके भेदभावको सत-हृदयमें स्थान नहीं मिलता। वल्कि —

“इक नदिया इक नार कहावत, मैलो ही नीर भरो।  
जव दौऊ मिलकर इक वरन भये, सुरसरि नाम परो ॥”

ऐसा माननेकी ओर उनके मनका झुकाव रहता है। यानी थोडा-बहुत मैल है, ऐसा देखकर भी उनके मनमें यह भाव नहीं उठता कि वह घृणापात्र है। तब वे किसीसे यह कैसे कहे कि तुम गंगाजी द्वारा ही समुद्र तक पहुंच सकोगे, और नाइल या युफ्रेटिस द्वारा बीचमें ही डूब जाओगे? वे कहते हैं कि जिसे धर्मकी नदियो द्वारा समुद्रको पाना है, उसके लिए गंगा या टेम्स बड़े महत्त्वकी चीज नहीं है, उसकी अपनी नाव ही महत्त्वकी चीज है। वह नाव मजबूत हो तब तो सब कुशल है, नहीं तो सभी नदिया खतरनाक है। वह नाव है उसका अपना एकनिष्ठ भाववल और आत्मशुद्धि। यह भाववल और आत्मशुद्धि उसके पास हो, तो फिर इसकी कोई फिर नहीं कि उसने गीता पढी है या सिर्फ कुरान या वाइवल, सिर्फ रामका ही नाम लिया है, या सिर्फ बुद्ध, तीर्थंकर, ईसा या पैगम्बरका। इतना ही नहीं, उसने गीता, कुरान या कुछ भी न पढा हो, न रामका या किसी तीर्थंकर, पैगम्बर या मसीहका ही नाम मुना हो, तो भी चिन्ता नहीं। और अगर वह बहरा और गूगा होनेके कारण ईश्वरको कोई नाम देने और उसका नाम लेनेमें तथा कोई धर्मग्रन्थ पढने और मुननेमें असमर्थ हो, तब भी अगर उसके पास एकनिष्ठ भाववल और आत्मशुद्धिकी प्रबल इच्छारूपी नाव है, तो उसके लिए चिन्ताका कोई कारण नहीं है। दूजके चादको कमी हम स्वयं ढूढ नहीं पाने, लेकिन जिनने उसे किसी तरहसे या सयोगमें ही देख लिया है, तो वह हमें उसे बताता है। लेकिन यह बात तो नहीं है कि उस सहायकने चद्रको लाकर वहा रख दिया है। अगर ऐसा सहायक न मिले, तो हमारे लिए चद्र-दर्शन करना असंभव है ऐसा तो हम कह ही नहीं सकते। इसी तरह तीर्थंकर, पैगवर, मसीह, आत्मजानी, सद्गुरु और उनके धर्मग्रन्थ ईश्वरको पानेमें सहायक होते हैं। लेकिन यह बात

तो नहीं कि उन महात्माओं ने या उनके धर्मग्रन्थों ने ईश्वरको पैदा किया है, और इसलिए जिसे वे किसी कारणसे अलम्ब्य है उसे ईश्वर-प्राप्ति ही नहीं सकती। जब सत्पुरुष सब धर्मोंके विषयमें समभाव प्रकट करते हैं, तब उनके कहनेका वही मतलब होता है, जैसा कबीरजीने कहा है

“मो को कहा बूढे बन्दे, मै तो तेरे पासमे ॥  
ना मै देवल, ना मै मसजिद, ना कावे कौलासमे ।  
ना तो कोऊ क्रिया कर्ममे, नहीं जोग बैरागमे ॥  
खोजी होय तो तुरते मिलि है पलभरकी तलाशमे ।  
कहे कबीर सुनो भाई साधो, सब सासोकी सासमे ॥”

एक भक्तने गाया है

“अजब तेरा कानून देखा खुदा या ।  
जहा दिल दिया फिर वही तुझको पाया ॥  
न यहा देखा जाता है मदिर औ' मसजिद ।  
फकत यह कि तालिब<sup>१</sup> सिदक<sup>२</sup> दिलसे आया ॥  
जो तुझ पै फिदा दिल हुआ एक बारी ।  
उसे प्रेमका तूने जलवा<sup>३</sup> दिखाया ॥  
तेरी पाक सीरत<sup>४</sup> का आशिक हुआ जो ।  
वही रग रगा फिर जो तूने रगाया ॥  
है गुमराह जिस दिलमे बाकी खुदी है ।  
मिला तुझसे जिसने खुदीको गवाया ॥  
हुआ तेरे विश्वासीको तेरा दरसन ।  
गदा<sup>५</sup> को दुरे<sup>६</sup> वे-बहा<sup>७</sup> हाथ आया ॥”

और इस दृष्टिसे सतोंने बार बार दृष्टान्त देकर गाया है कि

“चरणस्पर्श परम पद पायो गौतम ऋषिकी नारी  
गणिका शवरी इन गति पाई वैठ विमान सिवारी ।”

४

१ शोबनेवाला, २ सच्चा, ३ वैभव, ४. स्वभाव, ५ फकीर,  
६. मोती, ७ कीमती

“ गज अरु गीव तारि है गणिका कुटिल अंजामिल कामी  
यही साख श्रवणे सुनि आयो चरण शरण सुखवामी ।  
मै तो विरद भरोसे बहुनामी ॥ ”

\*

“ किव सच्चारा होइये किव कूडै तूटै पालि ?  
हुकम रजाई चलाणा, नानक लिखिया नालि । ”

मतलब यह है कि अगर ईश्वरकी पहचान ही जीवनका साध्य हो, तब तो अनन्य भावसे शरणागति और आत्मशुद्धिको छोडकर धर्मकी दूसरी सब वाते गौण हो जाती हैं। और अगर वह (ईश्वरकी पहचान) जीवनका साध्य नहीं है, तो धर्मके नामसे प्रचलित मतव्य, विधिया, रीति-रिवाज आदिका उसी तरह विचार करना चाहिये, जैसे मनुष्योकी राजनीतिक, आर्थिक, सामाजिक आदि सस्याओंके वारेमे किया जाता है। यानी यह नहीं कहा जा सकता कि कोई खास सस्था, मतव्य, विधि, रीति-रिवाज आदि ईश्वर-प्रणीत है और उनमें कभी कोई परिवर्तन नहीं किया जा सकता।

यदि हम जगत्के सतोंकी ओर देखे, तो हमे उनमे दो प्रकारके व्यक्ति दिखाई देगे। एक तो वे जिन्होंने अपने जीवनका साध्य सिर्फ ईश्वर-प्राप्तिको ही बना लिया और उसे अपने लिए सिद्ध कर लेनेके बाद केवल उन्हीके जीवनमें रस लिया, जो उनकी तरह सिर्फ ईश्वर-प्राप्तिके ही कायल थे। इन्होंने धार्मिक मतव्योमे या दूसरे प्रकारके मतव्योमें सशोधन करनेकी बहुत प्रवृत्ति नहीं की। और यदि कुछ की भी, तो एक-दो छोटी-छोटी बातोंमें। इन मन्तव्यो, विधियो आदिके विषयमें उन्होंने कभी तो उपेक्षाका भाव दिखाया अथवा उनको महत्त्व देनेवालोको फटकार भी सुनाई और कभी उनको ज्योका त्यों आदरपूर्वक निभाया। साधारणतया जिन्हे हम सतके नाममे पहचानते हैं, उनमे से अधिकतर इस प्रकारके थे। उदा० तुकाराम, एकनाथ, नरसिंह मेहता, मीरावाई आदि। ऐसे ही सन्त दूसरे धर्मोंमें भी हो गये हैं।

लेकिन एक दूसरे प्रकारके भी सन्त हो गये हैं, जिन्होंने केवल अनन्य साधकोके जीवनमें ही रस नहीं लिया, बल्कि अपने समाजके दूसरे पामर और पुण्यशाली दोनों तरहके मनुष्योंके जीवनकी ओर ध्यान दिया। मालूम होता है कि उन्होंने यह सोचा कि यद्यपि ईश्वर-प्राप्ति ही जीवनका एकमात्र साध्य है, और जाने-अनजाने सब मानव उसीकी तरफ बढ़े जा रहे हैं (क्योंकि उसीमें तो उनका जीवन है), फिर भी अधिकांश मानवोंको यह समुद्र इतना दूर प्रतीत होता है कि वह मानो उनके जीवनका ध्येय ही न हो, लेकिन उनका ससारी जीवन यानी धर्म, अर्थ और काम ही उनका ध्येय हो। इसलिए इन महापुरुषोंने अपने समाज और कालकी धार्मिक, आर्थिक, राजनीतिक, सामाजिक आदि सब सस्थाओं तथा मतव्यो, विधियों, रीति-रिवाजों आदिका भी सशोधन करनेके लिए उनमें हस्तक्षेप किया। परिणाम यह हुआ कि ये लोग नये नये समाजोंके आदिपुरुष बन गये। बुद्ध, महावीर, कन्फ्यूशियस, मूसा, ईसा, मुहम्मद, गोविन्दसिंह, ल्यूथर आदि इसी प्रकारके महापुरुष हो गये। और गांधीजी भी वर्तमान कालमें इसी श्रेणीके युग-प्रवर्तक हैं। अलवत्ता, यहाँ पर एक ऐतिहासिक सत्य कहनेका अथवा इन सबकी तुलना करनेका या समानता बतानेका दावा मैं नहीं करता। संभव है कि इनमें से कई महापुरुष पहले प्रकारके ही सन्त हो और उनके गिण्योंके काम उनके नाम चढा दिये गये हो। लेकिन यह तभी हो सका होगा, जब उनके कुछ ऐसे गिण्य भी रहे हों, जो केवल ईश्वराभिलाषी नहीं होंगे बल्कि धर्म-अर्थ-कामके अभिलाषी भी होंगे और उन्हें सुनाये गये उपदेशोंमें भिन्न समाज-रचनाके कुछ बीज डाले गये होंगे। मतलब, इन महापुरुषों और उनके गिण्योंके द्वारा जिन नदियोंके जरिये मानव-जाति समुद्रकी ओर जाती है, उन नदियोंके प्रवाह और पानीको मुधारने अथवा उनमें से नहरें निकालनेका इतना बलवान प्रयत्न हुआ कि कई वार विलकुल नई नदियाँ या वेगवान नहरें बहने लग गईं। अनेक धर्मों, एक एक धर्मके विविध पथों, अनेक प्रकारकी सभ्यताओं तथा राजनीतिक, आर्थिक, सामाजिक

सस्थाओं, छोटे-मोटे भेद रखनेवाले विविध कर्मकांडों, रीति-रिवाजों आदिकी उत्पत्ति इसी तरह हुई है।

जहाँ किसी धर्मकी अनेक बातोंको प्रमाण मान कर कुछ विषयोंमें ही परिवर्तन किया जाता है, उसे हम 'पथ' कहेंगे। जहाँ किसी पुराने धर्मके प्रमाणको अमान्य करके नया मार्ग चलानका प्रयत्न हो, उसे हम 'नया धर्म' कहेंगे।

इन सबके उत्पादन तथा संचालनमें विविध स्वभाव और रुचिके लोगोंने हाथ बटाया है। यह नहीं कहा जा सकता कि वे सब शुभ वृत्तिके ही मनुष्य होंगे। इसलिए हमें इस नतीजे पर आना पड़ता है कि किसी भी धर्मको परिपूर्ण, शुद्ध और केवल मोक्षदायी नहीं कहा जा सकता। सबमें अनेक दोष पैठे हुए हैं। कुछ दोष मामूली और उपेक्षा करने लायक हैं, कुछ बड़े गभीर हैं। सब धर्मोंमें धर्मके ही नाम पर दक्षिण और वाममार्ग भी बन गये हैं।

साथ ही साधारण मनुष्य-स्वभावकी यह एक मर्यादा है कि वे अपने देश, धर्म, जाति, भाषा आदिके गुणोंको ही देख पाता है। उसके अवगुण या तो उसे दीखते ही नहीं, अथवा गुणरूप ही प्रतीत होते हैं, अथवा बहुत उपेक्ष्य लगते हैं, अथवा वे कुछ नासमझ लोगोंकी चूटिया हैं ऐसा समझकर वह सतोष मान लेता है। लेकिन दूसरोंके देश, धर्म आदिके दोषों पर ही उसकी नजर पड़ती है और वे उसको पहाड़ जैसे मालूम होते हैं, जिनकी अवेरी छायामें उनके गुण नहींके बराबर हो जाते हैं।

ऐसी अवस्थामें सर्वधर्म-समभावके मानी क्या हो सकते हैं? उदाहरणार्थ, प्रायः मिशनरी लोग और बहुतसे मुसलमान तथा हिन्दू सम्प्रदायोंके भी कुछ अनुयायी पूछते हैं कि जिस धर्म या पथमें अनेक देव-देवियोंकी पूजा की जाती है, डरावने आकारके यक्ष-राक्षस-भूत-प्रेत-पितर-महामारी-शीतला आदिमें श्रद्धा रखी जाती है, निर्दोष प्राणियोंकी बलि चढाई जाती है, या पंच मकारका भी धर्मके नाम पर सेवन किया जाता है, या दूसरे धर्मवालोंके साथ दुष्ट व्यवहार करनेका उपदेश ईश्वरके नाम पर दिया जाता है, उसके प्रति हम उतना

ही आदर किस तरह अनुभव करे, जितना कि हम अपने धर्मके लिए रख सकते हैं — जो एकेश्वर-भक्ति, अहिंसा या पवित्र चरित्रके ऊपर स्थित है? और अगर हमारा उस धर्मके प्रति समभाव न रख सकना दोष न हो, तो क्या हमारा यह एक स्वाभाविक कर्तव्य नहीं हो जाता कि हम उन मान्यताओमें जकड़े हुए लोगोको उच्चतर धर्मका उपदेश दे?

धार्मिक राग-द्वेष और धर्मान्तरकी प्रवृत्तिके मूलमें ये दो प्रश्न हैं।

इस विषयमें मेरे विचार इस प्रकार हैं.

जिस व्यक्तिका एकमेव स्थिर उद्देश्य ईश्वर-समुद्रको ही पानेका है, उसके रास्तेमें उसका जन्मप्राप्त धर्म या पथ — फिर वह कोई भी क्यों न हो — रुकावट नहीं डालता। क्योंकि उसकी सिद्धिके लिए एकनिष्ठ भावबल ही अनिवार्य शर्त है। अगर वह नहीं है तो किसी भी धर्म या पथके द्वारा उस साध्यको नहीं पहुँचा जा सकता। जिसे प्राणियोकी बलि चढाई जाती है, उस दुर्गा-कालीकी उपासना द्वारा एकनिष्ठ भावबलयुक्त श्री रामकृष्ण परमहंसको या रास्तेसे पत्थर उठाकर सिंद्धरसे उसकी पूजा करनेवाले किसी एकनिष्ठ भीलको भी मोक्ष मिल सकता है। लेकिन ऐसी एकनिष्ठाके बिना हरी पत्तीको भी न तोड़नेवाला अहिंसक भिक्षु अज्ञानमें भटकता रह सकता है। इसकी वजह यह है कि जो एकनिष्ठ भक्त है वह अपने भावबलसे सब अशुद्ध मान्यताओ और कर्मकांडोसे आप ही परे हो जाता है। 'जिज्ञासुरपि योगस्य शब्दब्रह्माऽतिवर्तते' (गीता, ६-४४)। और जब उसमें न्यूनता होती है तब वह बाह्य कर्मकांडोमें ही चक्कर काटता रहता है और आगे नहीं बढ़ पाता।

फिर भी धर्म या पथके सस्कारोका मनुष्यमें एकनिष्ठ भाव पैदा करनेमें तथा एकनिष्ठ भक्तमें भी अनेक मनुष्योचित सद्गुणोका विकास करने और उन्हें पोषणमें महत्त्वका हिस्सा होता है। इसलिए उसके गुण-दोषोका विचार अप्रस्तुत नहीं है। इन गुण-दोषोका परिणाम धीरे धीरे ध्यानमें आता है और कम या ज्यादा समयके बाद वे बड़े



व्यापक और महत्त्वके वन जाते हैं। इसलिए किसी भी धर्म और पथके आचार, विचार आदि सशोधनसे परे कभी नहीं हो सकते। यही वजह है कि दुनियामे हरएक धर्ममें नये नये पथ और कभी कभी नये नये धर्म भी पैदा होते आये हैं। यह क्रिया रोकी नहीं जा सकती। और जब उसे रोका नहीं जा सकता तब ऐसे सशोधनकी जरूरत समझनेवालो और न समझनेवालोके बीच कुछ न कुछ सघर्ष पैदा हो ही जाता है। इन दो दलोके आचार-विचारोके बीच जितना अधिक अन्तर होगा, उतना ही सघर्षका भी ज्यादा तीव्र होना सम्भव है। यह भी असम्भव है कि जो सशोधनकी जरूरत महसूस करते हैं, वे उसका प्रचार न करे। यही धर्मांतर या परिवर्तनकी प्रवृत्ति शुरू हो जाती है। क्या हिन्दू धर्ममे पैठी हुई ऊच-नीचकी वर्ण-भावना, अस्पृश्य-भावना आदिको हटानेके आन्दोलनसे गांधीजीको रोका जा सकता है? अगर नहीं रोका जा सकता, तब तो जो इस सशोधनकी जरूरत महसूस नहीं करते, उनकी तरफसे विरोध होगा ही। ऐसे प्रसंगोमे अगर सुधारक मजबूत हो, तो धीरे धीरे पुराना मत मिटता जाता है। अगर वह उतना मजबूत न हो, तो दो पथ उत्पन्न हो जाते हैं। और अगर वह निर्बल हो, तो स्वयं मिट जाता है। इस्लाम शायद पहले प्रकारके सशोधनका उदाहरण है। अरबस्तान, ईरान आदि देसोमे उसने वहाके पुराने धर्मोको नामशेष कर दिया। कबीर, स्वामी दयानन्द आदिके सशोधन दूसरे प्रकारके हैं। वे हिन्दू धर्मके सुधारक पथ बनकर रह गये। इसी तरह प्रोटेस्टेन्ट आदि पथ रोमन कैथोलिक पथको नामशेष नहीं कर सके — ईसाई धर्मको सिर्फ पथोमें विभक्त करके रह गये। जब नये पथका बल अधूरा होता है, तब पुरातनियो और नूतनियोका सघर्ष रेलके मुसाफिरो जैसा होता है। नया मुसाफिर डिब्बेमे आने लगता है तब उसका सब पुराने मुसाफिर तीव्र विरोध करते हैं, लेकिन अगर वह किसी तरह घुस ही जाना है, तो फिर पहले यात्री अपने दिलको मना लेते हैं। इतना ही नहीं, बल्कि उसके लिए जगह भी कर देते हैं। इसी तरह जब सुधारक बलवान प्रतीत होता है तब उसका पथ भी भले ही चले,

इस वृत्तिसे पुरातनी उससे समझौता कर लेते हैं और एक-दूसरेसे झगडते नहीं। इस तरह आज कैथोलिक और प्रोटेस्टेंट, सुन्नी और शिया, स्मार्त और वैष्णव, सनातनी और आर्य-समाजी एक-दूसरेसे क्वचित् ही लडते-झगडते हैं।

मानव-स्वभाव और धर्म आदि मानवी सस्थाओकी ऐसी त्रुटि-पूर्ण दशामे जो लोग हमारी तरह मनुष्य-मनुष्यके बीच शांति, प्रेम, समझौता और साथ ही सस्थाओका सुधार भी चाहते हैं, उनकी कैसी मनोवृत्ति और क्या कर्तव्य होना चाहिये? मेरे विचारसे अगर हम नीचे बताये हुए विचारो पर एकमत हो, तो हम सर्वधर्म-समभावके साथ साथ धर्मोंकी सशुद्धिका प्रयत्न भी कर सकते हैं।

१. मनुष्य-जाति जिन विविध धार्मिक और सामाजिक सस्थाओ-वाले समाजोमे विभक्त हो गई है, उन सबका किसी न किसी प्रकारकी वास्तविक या काल्पनिक आवश्यकताओसे उद्भव हुआ है। सभव है कि उनमे से कुछ सस्थाओकी पूर्णरूपमे अथवा किसी अशमे आज उपयुक्तता न रही हो और उनका परस्पर मेल भी टूट गया हो। फिर भी जिन विविध परिस्थितियोमे मानव-जीवन निर्माण हुआ है और सकलित हुआ है, उनकी वजहसे लोगोकी स्वाभाविक मनोवृत्ति उन सस्थाओको छोडने और उनमे परिवर्तन करनेके वारेमें मद होती है। अगर प्रचलित सस्थायें उन्हे थोड़ी भी उपयोगी मालूम होती हैं, तो उतने ही से शतोप माननेकी लोकवृत्ति होती है। इसलिए जहा हमे अपनेसे अत्यंत भिन्न प्रकारके आचार-विचार दीख मडते हैं, वहा हमे अपनी दृष्टिसे नहीं, लेकिन उन लोगोकी दृष्टिसे उन आचार-विचारोकी तरफ देखना चाहिये और जिन वास्तविक या काल्पनिक जरूरतोको वे पूरा करते हैं अथवा करते थे उनको खोजना चाहिये। वैसी ही वास्तविक या काल्पनिक जरूरत हम किन आचार-विचारो द्वारा पूरी करते हैं, यह भी देखना चाहिये। अपने आचार-विचारोको निष्पक्ष बुद्धिसे और दूसरोके आचार-विचारोको सहानुभूतिपूर्वक समझने-के प्रयत्नसे हम दोनोका वास्तविक मूल्य आक सकेंगे। और अकसर इस खोजमे से ही पता चलेगा कि उभय पक्षोमे कुछ गुण हैं, कुछ दोष

है, कुछ वास्तविक महत्त्व है और कुछ काल्पनिक ही तो भी सतोषदायी लक्षण है। जहाँ यह मालूम होगा वहाँ अपने ही आचार-विचारोको सर्वश्रेष्ठ समझने या उन्हींको प्रस्थापित करनेका हमारा आग्रह गिथिल हो जायगा।

२. जब ऐसी समालोचनामें हमको यह साफ दीख पड़े कि हमारे और दूसरोके कुछ आचार-विचारोमें परस्पर विरोध ही है और अगर एक सत्य हो तो दूसरा असत्य ही हो सकता है, तब हमारा यह कर्तव्य हो जाता है कि हम शुद्ध सत्यान्वेषणकी दृष्टिसे इसकी छानबीन करे कि इनमें कौनसे आचार-विचार सत्य हैं और कौनसे सर्वथा असत्य हैं? अगर हमारे ही पक्षमें असत्य हो, तो हम स्वयं तो ऐसे आचार-विचारोको छोड़ ही दे। हमारे आचार-विचार असत्यकी बुनियाद पर रचे गये हो तो उनका त्याग करनेके बाद और यदि दूसरेके हो तो पहलेसे ही उन पर ज्यादा गहराईसे विचार करके हम इस बातकी खोज करे कि उन आचार-विचारोसे किस प्रकारका और किसका नुकसान होता है, और किसको अनुचित लाभ होता है? हमारी तारतम्य बुद्धि भी इसमें काम करेगी ही। जब तक हम यह न देखे कि हमने अपने जिन आचार-विचारोको असत्य पाया है, उनसे किसी मनुष्यको या प्राणीको पीडा या नुकसान पहुंच रहा है, तब तक हम उन विषयो पर मनुष्य-मनुष्यमें कलह पैदा करनेवाली कोई प्रवृत्ति न करे। सिर्फ जब ठीक मौका मिले तब अत्यन्त सहृदयता और सौम्य-भावसे जनताकी बुद्धि और हृदय पर उन आचार-विचारोके स्कार डाले, जो हमें सत्य या शुद्ध प्रतीत होते हो।

३. लेकिन जब हम स्पष्ट रूपसे यह देखे कि हमारे या दूसरोके आचार-विचार न केवल अशुद्ध या असत्य ही हैं, बल्कि उनके कारण हमारे या दूसरे समाजके मनुष्य या प्राणियोको पीडा या नुकसान पहुंचता है, जो कि हमारी सहृदयताके लिए असह्य है, तब सारे सत्याग्रही साधनो द्वारा उनका उन्मूलन करनेकी कोशिश करना हमारा कर्तव्य हो जाता है। ऐसा करनेमें कुछ कलह पैदा होना संभव है। वहाँ हम निरुपाय हैं। यदि हमारा वर्तव्य शुद्ध सत्याग्रहीका हो, तो अन्तमें

समाजके लिए शुभ परिणाम ही होगा। विरोध-कालमें हमें तकलीफ जरूर होगी। परन्तु सत्याग्रहीको उसे बरदाश्त करना ही होगा।

४ जिस वक्त सत्याग्रही अपने या दूसरोके असत्य और अशुद्ध आचार-विचारोका तीव्र विरोध करता हो, उस वक्त भी वह अति-शयोक्ति न करे, मर्यादाका उल्लंघन न करे। यानी वह खास असत्य आचार-विचारोका ही खडन करे, सारी सस्था या समाज पर आक्षेप न करे और न उनका मजाक उडावे, और जो कुछ उसमें सत्य और शुद्ध हो, उसके प्रति पूरा आदरभाव रखे।

५. सर्वधर्म-समभावी दूसरोकी निर्दोष विशिष्टताओंका खडन या उपहास न करेगा और क्षतव्य त्रुटियो पर झगडा पैदा न करेगा। एक ढाचेमें ढले हुए पदार्थोकी तरह हमारी मानव-सस्थाओको समान रूपकी बनानेकी वह मिथ्या अभिलाषा न रखेगा।

६ वह अपने आचार-विचारमें कृत्रिमता भी दाखिल न करेगा। वह अपनी एकनिष्ठ उपासना और निरुपद्रवी आचारको न छोडेगा। सर्वधर्म-समभाव बताने या सिद्ध करनेके लिए वह आज हिन्दू, कल मुसलमान और परसो ईसाई बननेका प्रयत्न न करेगा।

राम और कृष्णमें भेदबुद्धि न रखते हुए भी तुलसीदासने रामकी ही उपासना की और सूरदासने कृष्णकी ही की। ऐसी एकविधा भक्ति सर्वधर्म-समभावकी विरोधिनी नहीं है।

७ मैं इस प्रकारके सर्वधर्म-समभावको नहीं मानता, जिसमें परस्पर प्रशंसाकी ही अपेक्षा रखी जाती हो। इससे परस्पर सच्ची मैत्री निर्माण नहीं होगी। वे दो व्यक्ति सच्चे अर्थमें मित्र नहीं हैं, जो एक-दूसरेकी त्रुटियोको देखते हुए भी उन्हें साफ साफ कह देनेमें भय महसूस करते हैं और केवल एक-दूसरेकी स्तुतिको ही अपना कर्तव्य बना लेते हैं। न वे दो व्यक्ति ही मित्र हो सकते हैं, जो एक-दूसरेके गुणोकी कद्र नहीं कर सकते और केवल त्रुटिया बताना ही अपना फर्ज मान लेते हैं। मित्रता तभी होती है जब सामनेवाला हमारे हृदयमें प्रेम और निर्भयताका अनुभव करता है। तब कटु वचन भी मीठे लगते हैं।

साराश यह है कि :

(१) ईश्वर-प्राप्ति संप्रदायोसे परे है। वह संप्रदायो या पथोमे नहीं है, बल्कि एकनिष्ठ भाववल और चित्तशुद्धिमे है, जो हृदयकी चीजे है।

(२) साम्प्रदायिक प्रणालिकाएं मनुष्यमे एकनिष्ठ भक्ति और हृदयके विकासके सस्कार डालनेमे उपयुक्त हो सकती हैं।

(३) लेकिन सब प्रणालिकाएं मानव-निर्मित ही हैं, इसलिए वे सपूर्ण शुद्ध नहीं होती हैं और न रहने पाती हैं। इसलिए उनमें हमेशा सशोधन होना चाहिये।

(४) वह सशोधन सत्याग्रहसे ही सफलतापूर्वक हो सकता है। सत्याग्रह भी हृदयकी वृत्ति है, न कि बुद्धिकी। क्योंकि विना समभावके कोई सत्याग्रही हो ही नहीं सकता। इसलिए सर्वधर्म-समभाव हृदयोका मेल है, सांप्रदायिकोका समझौता या डकरार नहीं है।

(५) जहा सशोधनके कर्तव्य और प्रयत्नका स्वीकार है, वहा नया धर्म या पंथ पैदा होना भी सभव है। अगर वह सशोधन और उसका प्रचार शुद्ध सत्याग्रही पद्धतिसे हो, तो आखिरमे जिनका उनसे सवध है उन सवको उसे मान्य करना ही होगा। बीचके समयमे कम-ज्यादा सघर्ष हो सकता है। वह अनिवार्य है ऐसा जानकर सत्याग्रही उसे सहन करेगा। अगर वह सत्याग्रहके साधनोको न छोडेगा, तो उससे किसीका अहित न होगा।

(६) सर्वधर्म-समभावी होते हुए भी सत्याग्रही किसीकी चाप-लसीमें नहीं पड सकता। वह दिखावेके लिए दूसरे धर्मोका आचरण न करेगा। जो बातें उसे मजूर न हो, उनका समर्थन करनेकी जिम्मेदारी वह अपने ऊपर न लेगा। कर्तव्य पैदा होने पर अपनी या दूसरेकी जो बातें उसे असत्य लगती हो उनका वह निषेध भी करेगा।

ये मेरे विचार हैं। क्या आप सवको ये मान्य हो सकते हैं ?

लेकिन इन पर हम सवकी एकराय हो या न हो, हम सव जो सत्यसमाजके शुभ सकल्पसे यहा इकट्ठे हुए हैं, वे इतना तो जरूर करे कि :

“आज मिल सब गीत गाओ ।  
 उस प्रभुके धन्यवाद ॥  
 जिसका गुण नित्य गाते है  
 गंधर्व मुनि सुर धन्यवाद ॥  
 मदरोमे, कन्दरोमे, पर्वतोके शिखर पर ।  
 देते है लगातार सौ सौ  
 वार मुनिवर धन्यवाद ॥”

(१९३८)

६

## संकल्प-सिद्धि

उपनिषदोमे कहा गया है कि हमारी आत्मा सत्यकाम है, सत्यसंकल्प है, यानी वह इतनी बलवान है कि जो इच्छा करती है वह प्राप्त कर सकती है और जो विचार करती है वह जान सकती है। हरएक जीवने जो जो शक्तिया और स्थितिया आज तक संपादन की है, जो जो ज्ञान प्राप्त किया है, वह उसकी अपनी ही कामनाओ और संकल्पोका परिणाम है, ऐसा सतोका अनुभव है। और जो मनुष्य निश्चय कर ले वह ऐसा अनुभव कर सकता है। जिन शक्तियोकी जीवमे कमी मालूम होती है, वह खुद उसके भीतर रही हुई शक्तिके अनुपयोग अथवा दुरुपयोगका ही परिणाम है।

धक्-धक् होनेवाले इस हृदयके पीछे एक अनोखा बल रहता है। इस बलका ही उपयोग करके जीवमात्र अपनी वर्तमान दशा भोगता है और भविष्यकी दशा प्राप्त करता है। इसी बलके द्वारा विश्वामित्रने प्रतिसृष्टि उत्पन्न की, परशुरामने अकेले इक्कीस बार पृथ्वीको निक्षत्रिय बनाया, शिवाजीने स्वराज्यकी स्थापना की, नेपोलियनने यूरोपको कपाया, सिकंदरने देश-विजय की, शंकराचार्यने ज्ञान-विजय की, बुद्धने मोह-विजय की और हजरत ईसाने दया-विजय की। जगतके सब महान कार्य, सब पराक्रम, सब बड़ीसे बड़ी

सिद्धिया इस मुट्ठीभर हृदयको चलानेवाली अणु जितनी शक्तिमे से पैदा हुई हैं। प्राणीका यही श्रेष्ठसे श्रेष्ठ बल है, यही उत्तमसे उत्तम आलबन है। इस बल और इस आलबनको जाननेवाला परतत्र नहीं हो सकता और दयाका पात्र भी नहीं बनता। वह न तो दीन है, न कृपण है, और न 'विचारा' है। वह बाह्य साधनोका आश्रय लेनेवाला नहीं होता। उसकी वाटिकामे कल्पतरु उगता है, उसके बाडेमें कामधेनु रभाती है, उसकी पगडीमे चिन्तामणि चमकती है।

जो अपने हृदयमे रहे हुए इस बलको नहीं जानता, वही दूसरेके हृदयमे रहे हुए बलके अधीन रहता है। वह परतत्र रहता है, अनुकरण करनेवाला होता है, साधनोके अधीन रहता है। वह दूसरोके आधारके बिना चल नहीं सकता। उसमे आत्म-विश्वास और श्रद्धाकी हमेशा कमी रहती है। वह दूसरोसे डरता है, छिपकर मारता है और दुःख देखकर भागता है। उसका बडप्पन दूसरेके अनुग्रहके कारण है, उसके बलका आधार बाहरी साधन होते हैं।

परन्तु यह बात भी सच है कि सामान्य रूपसे हमें इस बलका अनुभव नहीं होता। आत्मा सत्यकाम-सत्यसकल्प है, ऐसा हमे नहीं लगता। हम प्रतिदिन देखते हैं कि हमारी कितनी ही इच्छाए पूर्ण नहीं होती। उलटे, हमे ऐसा लगता है कि इच्छाए और सकल्प करना ही हमारे बशकी बात है, उन्हें पूर्ण करनेकी शक्ति हममे नहीं है। उपनिषद्मे कहे गये वाक्यसे उलटा अनुभव हमे क्यों होता है? इसका कारण ढूढने पर मैं नीचेके नियम जान सका हू

(१) प्राणी एक समयमें एक ही इच्छा नहीं करता, परन्तु उसके हृदयमे अनेक इच्छाए और कुछ परस्पर-विरोधी इच्छाए भी चक्कर काटती रहती हैं। यदि उसका सपूर्ण इच्छाबल एक ही सकल्पके ऊपर दृढतासे केन्द्रित हो, तो वह सकल्प अवश्य सिद्ध होता है।

(२) सकल्पकी सिद्धि होनेमे चित्तकी अनन्यता और एकाग्रता ही श्रेष्ठ सहायक है, और चित्तकी व्यग्रता अथवा अनेक दिशाओमे दौडना बडेसे बडा विघ्न है। जिस वस्तुको सिद्ध करना हो उसे छोडकर यदि प्राणी अन्य वस्तुओका चिन्तन या अन्य विषयोका सेवन करता

है, तो वह सत्यकाम-सत्यसकल्प है या नहीं, इसका प्रमाण उसे कैसे मिल सकता है? जिस सकल्पको सिद्ध करना हो, उसका ही ध्यान रहे, उसकी ही उसे लगन लगी हो, उसीमें वह ओतप्रोत हो गया हो, तभी वह सिद्धिका द्वार देख सकता है। योगाभ्याससे सिद्धिया प्राप्त होती है और योगकलाका कुछ चमत्कार है, ऐसा कुछ लोग मानते हैं; और दूसरे मानते हैं कि ये दोनो वस्तुएँ झूठी हैं। वस्तुतः यह सकल्पमें तद्रूप होनेका केवल स्वाभाविक परिणाम है।

(३) सकल्प सिद्ध होगा या नहीं, इस दिशामें सशय-वृत्तिका होना सकल्प-सिद्धिमें दूसरा विघ्न है। आत्माके विषयमें अश्रद्धा, अविश्वास ही हमारा शत्रु है। सशय प्राणीकी इच्छाशक्तिको बलवान नहीं होने देता।

(४) अपनेसे सम्बन्ध रखनेवाले सकल्प सिद्ध करना हमारे हाथमें है, बाहरकी वस्तुसे सम्बन्ध रखनेवाले सकल्प सिद्ध करना विशेष कठिन है, और अन्य जनोसे सम्बन्ध रखनेवाले सकल्प सिद्ध करना इससे भी अधिक कठिन है। उदाहरणार्थ मुझमें अहिंसा-वृत्तिका विकास हो, यह सकल्प मैं शीघ्र सिद्ध कर सकता हूँ। मुझे खूब धन मिले, इस संकल्पके सिद्ध होनेमें अधिक देर लगेगी और इसमें अन्य संयोगों पर अवलंबन होनेसे पूर्ण सिद्धि होनेमें रुकावट भी आ सकती है। मैं अनेक मनुष्योंको अमुक वस्तु दिलाऊँ अथवा उन्हें अमुक प्रकारके बनाऊँ, यह इससे भी अधिक कष्टसाध्य है, क्योंकि इसमें समस्त प्रजाके सकल्प-बलकी मदद चाहिये।

(५) सकल्प-सिद्धिमें दूसरे विघ्न त्रिगुणके वेग हैं। निराशा, आलस्य, प्रमाद इत्यादि वेग उत्पन्न होकर हमारे सकल्पको कमजोर बना डालते हैं। ये तमोगुणी वेग हैं। खाने-पीने तथा देखने-सुननेकी बलवान वृत्तियाँ, काम, क्रोध, मान, ईर्ष्यादि भाव हमारे सकल्पके बलको निःशेष कर डालते हैं। ये रजोगुणी वेग हैं।

यद्यपि सकल्प-सिद्धिके लिए साधी जानेवाली एकाग्रता खुद सात्त्विक वेग है, फिर भी दूसरे सात्त्विक वेग उसमें विघ्नरूप हो सकते हैं। क्रुद्धिका अहंकार यह एक विघ्नरूप वेग है। कभी कभी मानो हमारा सकल्प सिद्ध हो गया हो, इस तरह हम सकल्पकी तरंगोंमें फँस



कर उसके बादके विचार करना शुरू कर देते हैं। शेखचिल्लीकी तरह चवन्नी मिलनेके पहले चवन्नीकी व्यवस्था और उसके दूर दूरके परिणामोकी कल्पना करके सारे सकल्पको ही नष्ट कर डालते हैं। यह मानना भूल है कि ऐसे वेग अर्धमूर्ख मनुष्योमे ही पैदा होते हैं। बड़े चतुर आदमी भी इसमे फस जाते हैं और उन्हें इसका पता भी नहीं रहता। क्योंकि यह वेग सुखकी भावना उत्पन्न करनेवाला है, मनोहर स्वप्न जैसा है। एक तरहसे वह आत्मा सत्यसकल्प है — इस कथनको सिद्ध करनेवाला है, क्योंकि इसमे काल्पनिक सिद्धि निहित है, और तात्त्विक दृष्टिसे स्थूल सिद्धि या काल्पनिक सिद्धि समान महत्त्वकी है।

परन्तु जिसे स्थूल सिद्धिकी आकाक्षा हो, उसे इस वेगको भी जीतना ही चाहिये।

ये सकल्प-सिद्धिके नियम हैं। इन नियमोका अनुसरण किये बिना कोई भी सकल्प सिद्ध नहीं हो सकता। स्वराज्यका संकल्प भी इसी नियमसे सिद्ध होनेवाला है। दूसरी भाषामे इस नियमको समझना हो, तो ऐसा कह सकते हैं कि इष्ट वस्तुको सिद्ध करनेके लिए व्याकुलता होनी चाहिये। जैसे पानीके बाहर पडी हुई मछली पानीके लिए व्याकुल होती है, जिस तरह पतिव्रता स्त्री या माता अत्यन्त बीमार पति या बालकके लिए व्याकुल होती है, जिस तरह भक्त भगवानके दर्शनके लिए व्याकुल होता है, उसी तरह जब स्वराज्यके लिए सारी प्रजामे व्याकुलता उत्पन्न होगी, तब स्वराज्य दूर नहीं होगा और उसे प्राप्त करनेमे कोई रुकावट नहीं डाल सकेगा।

नवजीवन, ५-११-१९२२

### टिप्पणी

इसमे एक चेतावनी जोड़ देना मैं जरूरी समझता हूँ।

आत्मा सत्यकाम-सत्यमकल्प है, यह विश्वास इस लेखको लिखनेके बाद भी उत्तरोत्तर बढ़ता गया है। यह जैसे एक अनुभव-सिद्ध श्रद्धा हो गई है, वैसे ही इसके साथ एक दूसरा अनुभव भी लिख देना चाहिये। वह यह है.

प्राणीका सकल्प सिद्ध होता है, इसका अर्थ यह नहीं है कि वह तत्काल सिद्ध होता है। आज की हुई कामनाके सिद्ध होनेमें पचीस वर्ष या इससे भी अधिक समय निकल जाता है। कोई सकल्प तत्काल सिद्ध होता है, कोई आमके वृक्षकी तरह बहुत वर्षोंके बाद फल देता है।

इससे, यह सभव है कि जिस समय वह सकल्प सिद्ध हो, उस समय तक मनुष्यके सकल्प बदल गये हो या वह दूसरी कामनाओका सेवन करने लगा हो। इससे पुराने सकल्पकी सिद्धि सभवतः उसे सुखदायक न मालूम हो, बल्कि विपत्तिरूप लगे। स्वयं उसने ऐसा सकल्प किया था, इसे वह शायद भूल भी गया हो। इसलिए परिणाम रूपसे जो कुछ आया हो, उसे वह आपत्ति—दुर्दैवरूप भी समझे।

और सकल्प तत्काल सिद्ध हो या कालान्तरमें हो, परन्तु हो सकता है कि जिस रीतिसे वह सिद्ध हो, उस रीतिकी उसने कभी कल्पना भी न की हो। इससे यह सकल्प-सिद्धि उसके लिए सकल्प करनेके प्रायश्चित्तका रूप भी ले सकती है।

कुछ उदाहरणोंसे यह स्पष्ट होगा।

मैं बम्बईसे सावरमतीके बीच कार्यवश बार बार आता जाता था, परन्तु एक बार भी मैं बडोदा नहीं गया था और वहा जानेकी इच्छा हुआ करती थी। वह इच्छा पूर्ण हुई। परन्तु किस तरह? मेरा एक छोटा भतीजा एक मित्रके यहा बडोदा गया हुआ था। वहा सीढियों परसे गिर जानेसे उसे गहरी चोट आई। उसका सावरमती तार आया! तुरन्त ही हमें जागरण करके बडोदा दौडना पडा, और दूसरे दिन सध्याके पहले ही दौडादौड करके वापिस आना पडा। इस तरह बहुत दिनोंका सकल्प सिद्ध तो हुआ, परन्तु उसमें से किसी तरहका सुख प्राप्त नहीं हुआ। बडोदेमें किसी दर्शनीय स्थानको तो मैं देख ही कैसे सकता था?

इसके बहुत वर्ष बाद जल-प्रलयके कारण फिर बडोदा जाना पडा। छह महीने तक वहा रहा। परन्तु छह महीने रहने पर भी बडोदा सुखरूप सिद्ध नहीं हुआ। क्योंकि इस निमित्तसे मुझे बडोदाका दर्शन हो, ऐसी मैंने इच्छा नहीं की थी। पहले तो कामका बहुत ज्यादा बोझ रहा और बादमें बीमारीका बोझ भी बढ़ गया!

बहुतसे मनुष्य कुंवारे होने पर ब्याह करनेकी इच्छा करते हैं, और ब्याह करनेके बाद स्त्रीके त्राससे छुटकारा पानेकी इच्छा करते हैं। परन्तु यह दूसरा सकल्प फले इस बीच चार-पाच बच्चे हो जाते हैं और युवावस्थाका अस्त होने लगता है। परिणामस्वरूप चालीस वर्षके बाद जब विधुर होनेका सकल्प सिद्ध होता है, तब आधे रास्तेमें गृहस्थी टूटनेका दुःख उसे भोगना पडता है।

इस तरह सकल्पकी सिद्धि और सुखका अनुभव ये दोनो वस्तुएँ स्वतंत्र हैं।

लेखमें कहनेका तात्पर्य यह है कि आत्मा सत्यसकल्प है। परन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि सकल्प-सिद्धिका परिणाम हमेशा सुखदायी ही होता है।

इसमें से यह आदर्श उत्पन्न हुआ है कि कभी सकल्प करने ही नहीं चाहिये, सकल्प-मात्रका सन्यास करना चाहिये। परन्तु यह आदर्श बलात्कारसे सिद्ध होनेवाली वस्तु नहीं है। धीरे धीरे क्रमसे यह स्थिति भी आती है। तब तक सकल्पोका उत्तरोत्तर सशोधन साधन-मार्ग कहा जा सकता है।

## जप

पिछले कुछ महीनोमे जपके विषयमे दो-चार उल्लेख करने योग्य पत्र आये। तीन भाइयोने अपने काम-विकारके गमनके लिए और एकने हस्त-मैथुनके दोषके लिए उसे सफल इलाज पाया। उनमे से एक भाई लिखते है :

“मेरी उम्र पचाससे ऊपर है। फिर भी मैं काम-विह्वल रहा करता था। आखिर कुछ दिनके लिए मैं एकान्त जगलमे चला गया। सात दिन तक उपवास या फलाहार करके रामनामका अनुष्ठान किया। इतने दिनो तक जमीन पर ही सोया। एक दिन मैंने अतीव शांतिका अनुभव किया। मुझे निश्चय हो गया कि काम-विकार अब शांत हो गया है और मैं दूसरा ही व्यक्ति बन गया हू। वस, इतना अनुभव आपसे निवेदन करके समाप्त करता हू।”

यह कहना मुश्किल है कि यह शांति स्थायी रहेगी या कुछ दिनके बाद फिर उसके भग होनेकी सभावना है। लेकिन इसमे शक नहीं कि जपमे यह शक्ति है और काम-प्रकोप वगैरा कई दोषोके शमनके लिए इससे बढ़कर दूसरा कोई इलाज नहीं है। इसके मानी यह भी नहीं कि जीवनको सात्त्विक और व्यवस्थित बनानेवाले दूसरे सारे प्रयत्नोके अभावमे भी यह उपाय कामयाब हो सकता है। परन्तु इसके वगैर दूसरे प्रयत्नोसे ज्यादा सफलता मिलनेकी सभावना नहीं है।

एक सज्जन, श्री श्रीनिवास पोद्दार, आज कई दिनोंसे गांधीजीको खुली और व्यक्तिगत चिट्ठिया लिखकर यह आग्रह कर रहे है कि हरएक सत्याग्रही पर किसी न किसी नामका जप करनेकी गर्त लगानी चाहिये। गांधीजीको जपमे श्रद्धा होते हुए भी वे उमे सत्याग्रहकी गर्त क्यों नहीं बना सकते, यह समझानेकी कोशिश वे करते रहे है। लेकिन गांधीजीके समझाने पर भी इन सज्जनका समाधान नहीं होता।

हर एक मजहबके श्रद्धालु भक्तोंने नामजपकी महिमा गाई है और गीतामें भी उसे सबसे श्रेष्ठ यज्ञ बतलाया गया है। दूसरी तरफ तर्कपरायण लोगोको ऐसी बातोंमें श्रद्धा नहीं होती। उन्हें इस विषयमें इतना अविश्वास होता है कि ऐसी सूचना देनेवालोको वे पागल ही मानते हैं।

इसलिए जीवनमें जपका क्या स्थान है, उसकी किस क्षेत्रमें और कितनी उपयोगिता है, और क्या मर्यादा है—इसका थोड़ा विचार करना उचित होगा।

इसे मैं एक रूपक द्वारा समझानेकी कोशिश करता हूँ

मान लीजिये कि एक मनुष्यने एक बड़ा भारी जगल खरीद लिया। उसमें तरह-तरहके असंख्य बड़े-बड़े पेड़ हैं और हजारों किस्मके छोटे-छोटे पौधे भी हैं। इनमें से कुछ उपयोगी तथा रखने लायक और दूसरे कई वेकार और उखाड़ फेंकने लायक हैं। अनायास खड़े हुए इस जगलमें कोई व्यवस्था तो भला कहासे होती? उपयोगी वनस्पतियों और वृक्षोंके साथ-साथ अनुपयोगी दरख्त और झुरमुट भी उग आये हैं। कई जगह अनुपयोगी वनस्पतियाँ उपयोगी वनस्पतियोंको हटा-हटाकर खुद पनप रही हैं।

उस मनुष्यके सामने यह सवाल खड़ा हुआ कि इस जगलको किस तरह साफ करके खेतीके लायक बनाया जाय।

पहले तो उसने कामके और निकम्मे, सभी बड़े-बड़े पेड़ोंको ज्योंके त्यों रखकर छोटे-छोटे नमाम पौधे काटनेका तरीका आजमाया। उसमें कामके और वेकार पौधोंमें कोई भेद करना मुश्किल था, क्योंकि सब एक-दूसरेके साथ बुरी तरह उलझे और गुथे हुए थे। इसलिए उसे सब पौधोंको एक सिरेसे काट डालना ही आसान मालूम हुआ। उसने प्रतिदिन एक-एक एकड़ जमीन साफ करना शुरू किया। लेकिन कुछ समयके बाद ही उसने देखा कि वह एक तरफ नाफ करता हुआ मुश्किलसे जगलके मध्य तक पहुँचा था कि इधर साफ किये हुए हिस्सेमें नई-नई वनस्पतियाँ फिर उगने लगी हैं और फिर वही पुराना दृश्य नजर आने लगा है। इतना ही

नहीं, वरन् छोटे-छोटे पीघोके हट जानेके कारण बड़े वृक्ष और ज्यादा पनपने लग गये हैं।

तब उसे अपना तरीका बदलना पडा। अब उसने बड़े-बड़े पेड़ो पर कुल्हाडी चलाना शुरू किया। बड़े वृक्षो पर ही जब उसने ध्यान दिया, तो उनमे से कुछ उसे बहुत ही कीमती और उपयोगी मालूम हुए और कुछ बिलकुल निकम्मे या उखाड़े जाने पर उपयोगी सिद्ध होनेवाले। इसलिए उसने इस दूसरे किस्मके पेड काटना गुरु किया। नतीजा यह हुआ कि उसे पैसा भी मिलने लगा और जंगल भी साफ होता हुआ नजर आया। ज्यो-ज्यो एक-एक भाग साफ होता गया, त्यो-त्यो वहासे घास-मोथा और झाडी-झुरमुट हटाकर खेती करना सभव होता गया।

अथवा एक दूसरा रूपक लीजिये। एक बड़ा वस्तुभंडार — स्टोररूम — है। उसमे सैकड़ो तरहकी चीजे भरी पडी है। मगर किसी तरहकी व्यवस्था नहीं है। एक चीज लेने आइये, तो दस चीजे लुढक पडती है। पैरोके नीचे आती है। उन्हे ठोकर लगती है, निकम्मी चीज हाथोमे आती है और कभी कभी आवश्यक चीज कई दिन तक खोजनी पडती है। चीजोकी अपेक्षा कमरा बडा होते हुए भी चीजोकी मानो भीड़-सी लगी रहती है। उनका हिसाब लगाना तो असम्भव-सा मालूम होता है। उदा०, रुमालोमे से कुछ कम्बलोंके नीचे दवे पडे हैं, कुछ छातोके डेरके नीचे पडे हैं, कुछ दवाइयोकी आलमारीमे और कुछ पुस्तकोकी आलमारीमे। हरएक जगह कई तरहके रुमाल पडे हैं। थर्मामीटरका एक बक्स रुईकी गाठके नीचे पडा हुआ है। दूसरे कोनेमे तेजाव और कागज एक साथ रखे हुए हैं। ऐसे भंडारमे काम करनेवालोको भी क्या किसी तरह नुख और गातिका अनुभव हो सकता है? क्या इममे कोई शक है कि कुछ दिन उस भंडारको व्यवस्थित करनेके लिए ही खर्च करने होंगे?

मनुष्यका चित्त भी इसी तरह अच्छे-बुरे मकल्पो और भावनाओका एक घना जंगल अथवा भंडार है। अघिकाश लोगोका यह जंगल या भंडार बहुत ही अस्तव्यस्त स्थितिमें होता है। वे जिन

चीजोंकी रक्षा और वृद्धि करना चाहते हैं, वे टिकने नहीं पाती। और जिन्हें हटाना चाहते हैं, वे वहीकी वही बनी रहती हैं। जिन चीजोंको याद रखना चाहते हैं, उन्हें बार बार कोशिश करने पर भी भूल जाते हैं। जो चीज वे भूलना चाहते हैं, वह बिना प्रयत्नके बरबस याद आती है। वे किसी विचार या सकल्प पर देर तक स्थिर नहीं रह सकते। किसी सकल्पको पूरा करनेमें वे सफलता अनुभव नहीं कर सकते। क्योंकि उस अव्यवस्थित चित्तमें वे जिस सकल्पको पकड़ना चाहते हैं, वह कहीं दब जाता है और दूसरे सकल्प-विचार चित्तमें चक्कर काटते रहते हैं। क्या इसमें शक है कि कभी न कभी आवश्यक समय देकर इस भंडारको व्यवस्थित किये बिना उन्हें सुख और सतोषका अनुभव नहीं हो सकता ?

इसे किस तरह व्यवस्थित किया जाय ? तर्कपरायण लोगोंका खयाल है कि अगर हम अपने हरएक भाव और सकल्पकी बुनियाद तथा औचित्य और अनौचित्यको बुद्धिसे परख कर निश्चित निर्णय कर लें, तो चित्तमें व्यवस्था आ जायगी। परंतु जीवनका अनुभव बताता है कि इसमें न तो प्रकाण्ड विद्वत्ता, न दर्शनोका अध्ययन, न सूक्ष्म तर्क-कुशलता काम आ सकती है और न भावनाकी प्रधानता ही कामयाब हो सकती है। धार्मिक ग्रंथोंके नित्य पाठ और अध्ययनसे तथा मंदिरों और आश्रमों, मठों या वन-उपवनोमें रहनेसे भी कोई स्थायी लाभ होता नजर नहीं आता। उल्टे आदत पड जाने पर इन बातोंके लिए आरंभमें जो पवित्रताकी भावना रहती है, वह भी क्षीण हो जाती है। जिस तरह भंडारमें कौन-कौनसी और कितनी चीजे हैं, इसकी फेहरिस्त रखने-भरसे भंडारमें व्यवस्था नहीं आ जाती, सिर्फ उनका हिसाब व्यवस्थित हो जाता है, ठीक उसी तरह इन सब साधनोंसे हमारे चित्तमें कौन-कौनसे भाव भरे हुए हैं और वे क्यों हैं, इसका पता तो चलता है, पर इन भावों और सकल्पोंकी व्यवस्था नहीं हो पाती।

इतना होते हुए भी जिस तरह जंगलमें बरगद-पीपल जैसे कुछ बड़े तगड़े पेड़ होते हैं और उनकी हिफाजत न करने पर भी

वे बढ़ते चले जाते हैं, उसी तरह आदमीमें भी एकाध-दो भावनाएँ या सकल्प इतने प्रबल होते हैं कि उनका उसे स्पष्ट रूपसे स्मरण रहे या न रहे, वे रात-दिन अपने-आप पनपते ही जाते हैं। व्यवस्था स्थापित करनेके लिए इनकी तरफ पहले ध्यान देना चाहिये। वे बढ़ाने योग्य हैं या उखाड़कर फेंक देने लायक हैं, इसका विचार करना चाहिये। अगर वे निकम्मे हों तो उन पर कुल्हाड़ी चलानी चाहिये। और अगर कामके हों, तो उनके आसपासका घासफूस हटाकर उन्हें पनपनेके लिए अनुकूलता कर देनी चाहिये। मतलब यह कि बढ़ाने योग्य सकल्पों और भावोंको बढ़ानेकी सुविधा देनेके लिए या तो सामान्य सकल्पों और भावों पर अथवा उखाड़ने योग्य सकल्पों और भावों पर कुल्हाड़ी चलानी चाहिये।

जप एक प्रकारकी ऐसी मानसिक कुल्हाड़ी है। मान लीजिये कि एक आदमीको काम-वासना बहुत सताती है और वह उसका निराकरण करना चाहता है। दूसरे आदमीकी यह प्रबल इच्छा है कि वह अपने इष्टदेवका हृदयमें दर्शन करे। तीसरा मनुष्य बहुत ही दरिद्र है और चाहता है कि खूब मालदार बन जाय। चौथे आदमीका अपने आपको देगकी सेवामें खपा देनेका दृढ सकल्प है। परन्तु इनमें से हरएक किसी न किसी भीतरि विघ्नके मारे परेशान है। पहलेके पूर्वजन्मके कुसस्कार वार वार उभर आते हैं और कुसस्कार जाग्रत करनेवाले निमित्त जीवनमें रोज ही पैदा होते रहते हैं। दूसरेका मन निकम्मा भटकता रहता है और तरह तरहकी स्मृतियाँ जाग्रत होकर इष्टदेवको भुला देती हैं। तीसरे और चौथेको अनुकूल वाह्य परिस्थिति नहीं मिलती। सामाजिक, पारिवारिक आदि अनेक कठिनाइयोंके कारण वे अपनी मर्जीके मुताबिक काम नहीं कर पाते।

फिर भी हरएकका सकल्प बलवान है। जिस समय उसे उसका स्मरण होता है, उस समय तो वह प्रधान होता ही है, पर जब वह दूसरे कामोंमें व्यस्त रहता है तब भी अगर उसका चित्त टटोला जाय, तो वही सकल्प सबमें ज्यादा जोरदार मालूम होगा।

हरएकके सामने समस्या यह है कि उसका सकल्प सिद्ध कैसे हो? बुद्धिसे जो कुछ बाहरी उपाय सूझ पटते हैं, उन्हें तो हरएक



आजमाता ही है, फिर भी अकसर निराशाके कीचडमे फस जाता है। उसे जरूरत किसी ऐसे साधनकी है, जिसमे बाह्य परिस्थिति बदल देनेकी और चित्तको निर्धारित सकल्प पर स्थिर रखनेकी शक्ति हो। शास्त्रोके अनुसार अखण्ड नाम-स्मरण ऐसा साधन है। उसके पीछे एक तो अनुभवगम्य आध्यात्मिक आधार है और दूसरा तर्कसिद्ध बौद्धिक आधार है। अनुभवगम्य आधार यह है कि आत्मा सत्यकाम-सत्यसकल्प है। इसीकी दूसरे शब्दोमे यह व्याख्या है कि परमात्मा सत्यसकल्पका दाता है। सरल भाषामे इसका मतलब यह है कि कोई भी वलवान सकल्प सिद्ध होकर ही रहता है। उसकी सिद्धि प्रत्यक्ष इन्द्रियगोचर प्रयत्नों पर जितनी निर्भर है उतनी ही, वल्कि उससे भी ज्यादा, चैतन्यकी अप्रत्यक्ष इन्द्रियातीत शक्ति पर भी निर्भर है। यह इन्द्रियातीत शक्ति सिर्फ सकल्पके अनुकूल बुद्धि ही नहीं देती, वल्कि किसी अगम्य रीतिसे बाह्य जगत्मे भी अनुकूल परिस्थिति निर्माण कर देती है।

जगलके पेडोको नहीं मालूम कि वे आकाशके बादलोको किस तरह अपनी ओर खींच लेते हैं और उन्हे बरसनेके लिए प्रेरित करते हैं। पर वे प्यास जरूर महसूस करने लगते हैं और जब वारिश होती है तब अपनी कामना-सिद्धिका सुख भी अवश्य अनुभव करते हैं।

इसी तरह मनुष्यको यह पता नहीं होता कि बाहरी परिस्थिति ऐसी अनुकूल कैसे बन जायगी, जिससे वह अपने मनकी कामना पूरी कर सकेगा। कभी-कभी तो चारो तरफ अघेरा ही अघेरा नजर आता है। लेकिन यदि उसका सकल्प तीव्र और दृढ़ हो, तो न केवल उसके अपने पुरुषार्थकी वदौलत किन्तु दूसरे कई कारणोकी सहायतासे भी वह परिस्थितिको आहिस्ता-आहिस्ता अनुकूल होगी हुई देखता है। जिस किसीने अपने जीवनमे प्रतिकूल परिस्थितिमे भी सफलता प्राप्त की होगी वह अगर आत्म-निरीक्षण करेगा, तो उसे इस कथनकी सत्यताकी प्रतीति जरूर मिलेगी। तमभव है कि वह इसका कोई वैज्ञानिक कारण न जानता हो और जब जब अनुकूल परिस्थिति पैदा हुई हो तब तब उसने उसे ईश्वर-कृपा, दैवयोग, सौभाग्य या ग्रहोकी अनुकूलता माना हो।

अपने बलवान सकल्पको निरन्तर जाग्रत रखने और उसे धक्के देते रहनेका सबसे बढ़िया उपाय उसका सतत स्मरण रखना है। परन्तु किसी सकल्पकी व्याख्या खासी बड़ी हो जायगी और इतनी लबी-चौड़ी व्याख्याका निरन्तर स्मरण करते रहना सुविधाजनक नहीं है। इसलिए जिस तरह लम्बे भावको सक्षेपमें व्यक्त करनेके लिए हम 'साकेतिक शब्द' (कोड-वर्ड) गढ़ लेते हैं, उसी तरह अपने सकल्पके लिए कोई छाटा-सा साकेतिक शब्द बना लेनेसे बहुत सुविधा होती है। ॐ, हरि, राम, कृष्ण, खुदा, अल्लाह आदि इसी प्रकारके साकेतिक शब्द हैं। इनका जप करना हरएकके लिए अपने सकल्पको पुष्ट करनेका वैज्ञानिक साधन है। यह समझना गलत है कि जब कोई मनुष्य 'राम-नाम' का जप करता है, तब वह 'भगवान' का ही स्मरण करता है। उसके जपका वैज्ञानिक अर्थ केवल इतना ही है कि वह अपने मनके सबसे बलवान शुभ या अशुभ सकल्पको पुष्ट करता है। जब कोई काम-पीडित मनुष्य काम-विकारसे छूटनेके लिए 'रामनाम' जपता है, तब यह मानना चाहिये कि वह 'निष्कामता, निष्कामता' का जप कर रहा है। जब कोई धनेच्छु मनुष्य राम-राम रटने लगे, तब समझना चाहिये कि वह धनका ही जप कर रहा है। दोनोंके वाह्य प्रयत्न भी उसी सकल्पको पूरा करनेके लिए होते हैं। यही बात दूसरे सकल्पोंके लिए भी लागू होती है।

लेकिन चूकि भक्तोंने जपके इन शब्दोंको वास्तवमें आध्यात्मिक साधनाका अंग बनाया और माना है, इसलिए जब कोई आदमी धनकी या दूसरी किसी सासारिक कामनाके लिए नाम-स्मरण करता है तब वे विगड पडते हैं। कवीरने इसी तरह विगडकर कहा है.

“माला तो करमे फिरे, जीभ फिरे मुख माहिं।

मनुवा तो दस दिश फिरे, यह तो सुमिरन नाहिं ॥

और दूसरे किसीने कहावत चला दी है कि 'मुखमें राम बगलमें छूरी'। वास्तवमें यह असंगति केवल भक्तकी दृष्टिसे ही है। भक्त 'राम' शब्दका सकेत अपने विशेष अभिप्रायसे करता है। मगर बगलमें छूरी रखनेवाले या दूसरे व्यक्तियोंके दिलमें कुछ और ही अभिप्राय होता है।

साराश, नाम-स्मरण या जपयोग सकल्प-सिद्धिका एक वैज्ञानिक साधन है। परंतु मनुष्य जिस सकल्पका सकेत करके जप करता है, उसीको सिद्ध कर सकता है। दस आदमी एक ही नामका जप करे, तो भी यह न मानना चाहिये कि वे सब एक ही सकल्पसे प्रेरित हैं। जो मंत्र किसी निश्चित हेतुसे बनाये गये हैं और सिर्फ उसी सकल्पकी सिद्धिके उद्देश्यसे अपनाये जाते हैं, वे अपवादरूप हैं।

दूसरे, नाम-स्मरणकी सफलताके लिए उसका अखंड जप करनेका अभ्यास जरूरी है। किसी एक निश्चित समय पर जप करके बाकीके समयमें उसे भूल जानेसे न तो जपमें सफलता मिलती है और न सकल्प ही सिद्ध होता है।

तीसरे, जो नाम जपा जाता है, उसे हमने किस सकल्पका वाचक माना है, इसका हमें स्पष्ट खयाल होना चाहिये। दिलमें अगर अनेक सकल्पोंकी खिचड़ी हो और उनमें से किसी एकको भी मुख्य माननेमें मनुष्य अपने आपको असमर्थ पाता हो, तो उसे जपका क्या लाभ हुआ, इसका ठीक-ठीक पता भी शायद ही चलेगा। वह जप सर्वथा निष्फल तो नहीं होता, लेकिन उसकी सिद्धि कुछ अव्यवस्थित जरूर रहेगी। कभी कभी यह भी अनुभव होगा कि सकल्पकी पूर्ति होते होते उस सकल्प परसे दिल उचट जाता है और कोई दूसरा ही सकल्प दिल पर काबू कर लेता है।

चौथी बात, जपका और पुरुष-प्रयत्नका विरोध नहीं है। जप सकल्पका स्मरण दिलानेवाला साधन है। स्मरणके निरंतर कायम रहनेसे दिमाग हमेशा उसकी सिद्धिके उपायोकी तलाशमें रहता है। जब कोई उपाय खयालमें आ जाता है, तब उसे आजमाना स्वाभाविक होता है। दूसरी तरफसे जिस चैतन्य-शक्तिसे वह सकल्प उत्पन्न होता है, वह शक्ति स्मरणके कारण जिस मात्रामे एकाग्र होती है, उस मात्रामे बाह्य जगत्को भी वह अनुकूल बनानेमें लगी रहती है।

जहां तक हो सके, जप मन ही मन — यानी बिना जीभ हिलाये ही — करना अच्छा है। जपके शब्द भी निश्चित ही होने चाहिये। कभी एक और कभी दूसरे शब्दोंका प्रयोग करना ठीक नहीं

है। यह चंचल और अस्थिर चित्तका लक्षण है। वचनमे जिस मन्त्रका अभ्यास या श्रद्धा हो गई हो, वह अधिक अनुकूल होता है। उसके अभावमे किसी एक मन्त्रका निश्चय कर लेना चाहिये। जब हम स्वयं निश्चय न कर सके, तो किसी श्रद्धेय व्यक्तिसे निश्चय करा लेना चाहिये। दूसरेसे मन्त्र लेनेका यह भी एक अभिप्राय है।

एक निश्चित समयके लिए स्थिरासन होकर एकान्तमे चित्तकी धारणा द्वारा जप किया जाता है, तब उसे विशेष साधना अथवा योगाभ्यास कहते हैं। यह एक अलग चीज है। उसकी चर्चा करना यहा जरूरी नहीं है।

इस तरह सभी प्रकारके लोगोके लिए जप उपयोगी हो सकता है। आजकलके सार्वजनिक आन्दोलनोमे उसके आधुनिक स्वरूपको नारा (घोष या स्लोगन) कहते हैं। किसी एक ध्येय पर सारी जनताको एकाग्र करनेके लिए आन्दोलनके संचालक अपना 'स्लोगन' या 'नारा' बना लेते हैं। इस जमानेमे यह एक फैशन-सी हो गई है। वास्तवमे यह जपयोगका ही एक उदाहरण है। उसकी तुलना रामनामकी उस धुनके साथ की जा सकती है, जो बड़े समूहोमे गाई जाती है। ऐसी धुनका गान अकसर निश्चित सकेतसे रहित होता है और इसलिए सात्त्विक मनोरजनसे अधिक परिणामदायी नहीं होता। लेकिन निश्चित अर्थके द्योतक होनेके कारण 'स्लोगन' अपने अल्प जीवनकालमे अपनी सामर्थ्य स्थूल रूपमे प्रगट करते हैं और जपकी महिमा तथा उपयोगिताका प्रमाण पेश करते हैं। ये 'स्लोगन' प्रायः अल्पजीवी होते हैं, इसलिए उनकी सिद्धि भी अल्पजीवी होती है।

सर्वोदय, अक्टूबर, १९४१

## यज्ज्ञात्वा मोक्ष्यसेऽशुभात्<sup>१</sup>

भाई पाण्डुरग देगपाण्डेने शरद्-अकमे 'कवयोऽप्यत्र मोहिता'<sup>२</sup> इन गीर्षकके नीचे कुछ नाट्टिक गकाये उठाई है। यह वस्तु ही ऐसी है कि इसका सक्षिप्त लेखोसे या बहुत वार बडे ग्रथोसे भी निवारण नही हो पाता है। इसके लिए तो

'तद्विद्वि प्रणिपातेन, परिप्रश्नेन सेवया।'<sup>३</sup>

यही मार्ग है। फिर भी दो चार प्रश्नोका खुलासा भाई देगपाण्डे तथा अन्य विद्यार्थी बबुओको उपयोगी होगा, ऐसा समझकर उनकी चर्चा यहा करता हूँ :

"सदाचार किसने निश्चित किया है", यह कहना सर्वथा शक्य नही है। कई वार तो भौगोलिक परिस्थितियो, ऐतिहासिक घटनाओ, सामाजिक आवश्यकताओ इत्यादिके कारण सदाचारके नियम अमुक स्वरूप ग्रहण करते है। ये सब नियम हमेशा प्राणीमात्रके कल्याणके लिए ही होते है, ऐसा नही कहा जा सकता; तथा प्रत्येक नियम सनातन कालके लिए स्वीकार करने योग्य है, ऐसा भी नही कहा जा सकता। सदाचारकी भावनाओका भी देशकालानुसार सकोच और विकास हुआ है।

परतु "सदाचारके कानून कौन बनावे", यह बताया जा सकता है। जगत्के प्राणीमात्रके कल्याणके लिए (अर्थात् गातियुक्त नृन्वके लिए) सदाचारके कानून है, इसलिए यह बात स्पष्ट है कि

१. . . . जिसे जानकर तू पापसे छूटेगा। गीता, ४-१६

२. . . . इस विषयमे पण्डितोको भी परेशानी हुई है।

गीता, ४-१६

३. तू मेवा करके, नम्रभावसे प्रश्न पूछकर ज्ञान प्राप्त कर।

गीता, ४-३४

जो प्राणीमात्रका मित्र हो, उसे ही सदाचारके कानून निश्चित करनेका अधिकार है। जिसके मनमें किसी व्यक्ति या (छोटे-बड़े) वर्गके लिए पक्षपात या वैरभावकी वृत्ति ही न हो, वही सदाचारके कानून बनावे यह उचित है, मेरे खयालसे ऐसा स्वीकार करनेमें किसीको आपत्ति न होगी।

जन्म, सामाजिक परिस्थिति और सस्कारोके कारण जिस वातावरणमें मनुष्य पल-पुसकर बड़ा हुआ है, उस वातावरणके अनुकूल (और उससे स्वाभाविक रूपमें प्राप्त होनेवाला) नित्य-नैमित्तिक कर्म भक्तिभावसे, दृढतासे, अपनी सर्व भोगेच्छाओं और अनावश्यक भोगोंका त्याग करके, अपनी सर्व शक्तियों और भावनाओंके शुभ विकासकी दृष्टिसे, विवेकसहित — जितने अशमें खुद निष्कामता समझ सकता हो उतने अशमें — निष्काम भावसे किया हुआ हो, तो वह मनुष्यको ऊँचेसे ऊँचा पद प्राप्त करानेमें समर्थ है। इस दशाके लिए पुरुषोत्तम-पद, सच्चिदानन्द-पद, कैवल्य-पद, निर्वाण, जीवन्मुक्ति या दुःखनाश जैसे शब्दोंमें से किस शब्दका प्रयोग किया जाय, यह महत्त्वपूर्ण बात नहीं है।

‘स्वे स्वे कर्मण्यभिरत ससिद्धिं लभते नर ।’<sup>४</sup> तथा

‘स्वकर्मणा तमम्यर्च्यं सिद्धिं विन्दति मानव ।’<sup>५</sup> उसी प्रकार

‘कर्मणैव हि ससिद्धिमास्थिता जनकादयः ।’<sup>६</sup>

इसमें से मैं ऐसा अर्थ करता हूँ।

(कर्म और धर्म शब्दोंका मैं यहाँ पर्यायरूपमें उपयोग करता हूँ। जो कर्म धर्मसे आवश्यक नहीं होता, वह निष्काम भावसे नहीं हो सकता।)

४ स्वयं अपने कर्ममें रत रहकर मनुष्य सन्निधि प्राप्त करता है।

गीता, १८-४५

५ उसे स्वकर्मसे पूजकर मनुष्य सिद्धि प्राप्त करता है। गीता,

१८-४६

६ जनकादिकने कर्मसे ही परम सिद्धि प्राप्त की। गीता, ३-२०

“मनुष्यका अतिम ध्येय आत्म-साक्षात्कार है”, यह विद्वान भी मुझे अबूरा लगता है। इस दृष्टिसे आध्यात्मिक मार्गकी ओर जो झुकाव होता है, वह बहुत वांछनीय नहीं लगता। मैं तो यह कहता हूँ कि मनुष्यका अतिम ध्येय (अर्थात् पुरुषार्थ द्वारा प्राप्त करने योग्य वस्तु) चित्तगुद्धि है। स्वरूपनिष्ठा इसका स्वाभाविक फल है। (साक्षात्कार—दर्शन, अनुभव ये शब्द मेरे हेतुके लिए यहां भ्रामक मालूम होने हैं, इसलिए मैं स्वरूपनिष्ठा शब्दका उपयोग करता हूँ।) इसके लिए वादमें विरोध पुरुषार्थ करनेकी जरूरत नहीं रहती।

“ईश्वरकी लीलाके मार्ग अनंत हैं। तो फिर अहिंसा, सत्य या ब्रह्मचर्य इत्यादि एकांगी तत्त्व लेकर उनमें ही ईश्वरकी वांधनेका क्या प्रयत्न करना चाहिये?” पुण्य-पाप, देव-दानव सबमें ईश्वर समान रूपसे है वह बात ठीक है।

‘समोऽहं सर्वभूतेषु न मे द्वेष्योऽस्ति न प्रियः।’<sup>७</sup>

परन्तु इस वस्तुको केवल बुद्धिसे स्वीकार करने मात्रसे शांति नहीं मिलती; इस सत्यमें निष्ठा हो तभी शांति मिलती है। और इस शांतिका मार्ग तो यम-नियमोंके द्वारा ही प्राप्त होता है।

‘ये भजति तु मा भक्त्या मयि ते तेषु चाऽप्यहम्।’<sup>८</sup>

और एक सतके कहे अनुसार इन्द्रिय-निग्रह भजनका गरीर है और एकाग्रता भजनकी आत्मा है।

आत्मसमर्पण, ब्रह्ममें लय, शक्तिकी उपासना, भावना (abstract idea) का दास्य इत्यादि सबकी विचारोंके पीछे मैं अनेक प्रकारके वादों (theories) और कल्पनाओंके स्तर देखता हूँ। इसलिए इस विषयमें यहां कुछ भी लिखना और अधिक गडबडी बढानेवाला होगा।

परन्तु इन भाईसे तथा दूसरे विद्यार्थियोंसे भी मैं नत्रतापूर्वक इतना कह सकता हूँ कि अहिंसा, सत्य, ब्रह्मचर्य, अस्तेय और अपरिग्रह

७ सब प्राणियोंमें मैं समभावसे रहता हूँ। मुझे कोई अप्रिय या प्रिय नहीं है। गीता, ९-२९

८ लेकिन जो मुझे भक्तिपूर्वक भजते हैं, वे मुझमें और मैं उनमें हूँ। गीता, ९-२९

इत्यादि यमों तथा तप, स्वाध्याय, ईश्वर-प्रणिधान, शीघ्र इत्यादि नियमों और मैत्री, करुणा, (पूज्य जनोके विषयमे) मुदिता और (हठी पापियोके प्रति) उपेक्षा, इन भावनाओके अनुशीलनके विना शांतिकी, एक तुच्छ प्राणीका किसी भी कार्यक्षेत्रमे हित करनेकी या अपनी शुभ शक्तियोका विकास करनेकी आशा रखना व्यर्थ है। मनुष्यको दुर्बलता अच्छी न लगे यह इष्ट है, परंतु उसकी शक्तिकी उपासना हमेशा शुभ ही होती है ऐसा नहीं। सारे जगत्को पादाक्रान्त करनेकी इच्छा रखनेवाले सम्राट् भी शक्तिकी ही उपासना करते हैं और सारे जगत्का सद्धर्म द्वारा उद्धार करनेकी इच्छा रखनेवाले बुद्धने भी शक्तिकी ही उपासना की थी। किस शक्तिका विकास इष्ट है, इसका विवेकबुद्धिसे विचार करने पर ही यह अपने आप समझमे आ जायगा कि उसके लिए यम-नियमके अनुशीलन और भावना-शुद्धिका कितना महत्त्व है। 'सत्त्वाद् ब्रह्मदर्शनम्'<sup>९</sup> यह श्रुति व्यर्थ नहीं है।

अनेक प्रकारके तत्त्वज्ञानों, वाद-विवादो, योगकी रूढियो और कल्पनाओकी मायामे जीव फसा हुआ है। परमेश्वरकी साक्षात् भौतिक मायाकी अपेक्षा शास्त्रियो और पंडितोकी वाङ्मायाका जाल विघेप बलवान होता है। इसमे से किस पर श्रद्धा रखी जाय और किस पर न रखी जाय? श्रद्धेय गुरु या शास्त्र किसे समझा जाय? इसके उत्तरका आधार मारासारका निर्णय करनेवाली हरएककी विवेकशक्तिके विकास पर है। फिर भी जो इतनी सूचना स्वीकार करेगा, उसकी अवनति तो कभी नहीं होगी, ऐसा निश्चयपूर्वक कहा जा सकता है। वह सूचना यह है कि जिन उपदेशोमे इन्द्रिय-सयम, मनोनिग्रह, शुभ भावनाओका विकास, माता-पिता और गुरुकी भक्ति, यम और नियमके प्रति पूर्ण आदरभाव न हो. वे उपदेश विद्वत्ता, योगारूढता या ज्ञानमे चाहे जितनी प्रमिद्धि पाये हुए पुरुषोकी ओरसे किये गये हो, तो भी उन्हें त्याज्य समझना चाहिये।

९ सत्त्व गुणके विकासमे ब्रह्मदर्शन होता है।



भक्ति वा ज्ञानमालम्ब्य स्त्रीद्रव्यरसलोलुपा ।  
पापे प्रवर्तमाना स्यु कार्यस्तेषां न सगमः ॥<sup>१०</sup>

(शिक्षापत्री, २८)

जो कोणी ज्ञान बोवी । समूळ अविद्या छेदी ।  
इन्द्रियदमन प्रतिपादी । तो सद्गुरु जाणावा ॥

ज्ञानवैराग्य आणी भजन । स्वधर्म कर्म साधन ।  
कथानिरूपण, श्रवण, मनन । नीति, न्याय, मर्यादा ॥  
या मधे एक उणे असे । तेणे ते विलक्षण दिसे ।  
म्हणोनी सर्व ही विलसे । सद्गुरुपाशी ॥  
सद्गुपासना आणि सत्कर्म । सत्क्रिया आणि स्वधर्म ।  
सत्सग आणि नित्यनेम । निरतर ॥  
ऐसे हे अवधेचि मिळे । तरीच विमळ ज्ञान निवळे ।  
नाही तरी पापाड सचरे वळे । समुदायी ॥<sup>११</sup>

(दासबोध, ५-२३)

मैं इन सब वचनोको यहा मान लेनेके लिए उद्धृत नहीं करता हूँ । परन्तु विवेकसे विचार करने पर ये ही वचन श्रद्धेय मालूम होते हैं या नहीं, इसे जाचनेके लिए उद्धृत करता हूँ । सब प्रकारकी दलीलोंसे

१०. भक्ति अथवा ज्ञानका वहाना बताकर जो लोग स्त्री, द्रव्य या रसमें लुब्ध होकर पापमें प्रवृत्त होते हैं, उनका सग नहीं करना चाहिये ।

११. जो ज्ञान देता है, अज्ञानका जडसे नाश करता है, इन्द्रिय-दमनका ममर्थन करता है, उसे सद्गुरु जानना चाहिये । . . . ज्ञान, वैराग्य, भजन, स्वधर्माचरण, साधना, कथानिरूपण, श्रवण, मनन, नीति, न्याय, मर्यादा इन सबमें से यदि एक भी कम हो, तो पूर्णतामें उतनी त्रुटि समझना चाहिये, इसलिए सद्गुरुमें ये सभी गुण होने चाहिये । . . . सद्गुपासना और सत्कर्म, सत्क्रिया और स्वधर्म, सत्सग और नित्य नियमितता ये सब इकट्ठे हो तभी हृदयमें शोभा पाते हैं, नहीं तो समाजमें जरूर पाखण्ड फैलता है ।

‘ईश्वरके सिवा दूसरा मौलिक (absolute) तत्त्व नहीं है’ ऐसा सिद्ध करनेवाला विशेष शांति प्राप्त करेगा और दूसरोको भी करायेगा, या इस तत्त्वके वाद-विवादमे न पड कर सन्मार्ग पर चलनेसे और दैवी सपत्तिके विकाससे प्राप्त होनेवाला दलीलोसे परे जो जान है उसे अपने हृदयमे प्राप्त करनेवाला विशेष शांति प्राप्त करेगा और दूसरोको करायेगा — इस पर विचार करनेका काम मैं पाठको पर ही छोडता हू।

सावरमती, अप्रैल, १९२३

९

ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह

कुछ दिन पहले लोकसेवकोका एक छोटासा दल वर्धामे इकट्ठा हुआ था। जो व्यक्ति अपना जीवन जनता-जनार्दनकी सेवामे विताना चाहता हो, वह निजी परिग्रह रखे या न रखे, ऐसा एक प्रश्न वहा उपस्थित हुआ था। बहुतसे भाइयोंकी ऐसी राय मालूम हुई कि अगर अक्षरश न हो सके तो कम-से-कम जितना हो सके उतना तो लोकसेवकको अवश्य अपरिग्रही होना चाहिये। उसका परिग्रह ऐसा और इतना अधिक न होना चाहिये कि उसके कारण उसकी सेवामे किसी तरहकी बाधा पैदा हो और उसे अपने परिग्रहकी रक्षा तथा उसकी वृद्धिकी ओर ध्यान देना पडे।

यह तो हुई व्यावहारिक दृष्टि। आध्यात्मिक दृष्टिसे भी नव भाइयोका यही अभिप्राय था कि ईश्वरके महारे रहनेवाला लोकसेवक किसी तरहका परिग्रह नहीं रख सकता। अपना या अपने बाल-बच्चोका भविष्यमे क्या होगा, इसकी चिन्ता जिसने भगवान पर ही छोड दी है, उसे परिग्रह रखनेसे क्या मतलब ?

ये सब विचार मुझे भी स्वीकार है। लेकिन इसके वाद और जो बातें हुई, उन परसे मुझे इन विचारोमे कुछ मशोघन करनेकी जरूरत मालूम होती है।

जनताका सेवक ब्रह्मचारी होना चाहिये या नहीं, यह एक दूसरा प्रश्न विचारार्थ रखा गया था। प्रायः सब भाइयोकी इस विषय पर यही सम्मति दिखाई दी कि इस व्रतको हम अनिवार्य नहीं बना सकते। आदर्शके रूपमें यह ठीक है, लेकिन इसे अनिवार्य कर देनेसे इसका पालन नहीं हो सकता। उलटा, उससे दभ और अनाचार ही बढ़ता है। इसलिए इस विषयमें प्रत्येक सेवकको अपनी गवितके अनुसार अपना प्रगतिक्रम निश्चित करनेकी छूट दे देनी चाहिये।

इन बातोंको भी मैं मानता हूँ। लेकिन अब प्रश्न यह उठता है कि ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह इन दो व्रतोंमें यदि क्रम निश्चित करना हो, तो हमें पहले ब्रह्मचर्यकी ओर बढ़ना चाहिये या अपरिग्रहकी ओर ?

इन बातोंकी चर्चा यहाँ जिस ढंगसे हुई, उससे मुझे ऐसा लगा कि बहुतेरे भाइयोका जोर जितना अपरिग्रहकी ओर दीखता था, उतना ब्रह्मचर्यकी ओर नहीं दीखता था।

यदि यह सच हो तो यह विचारकी भूल है ऐसा मेरा नम्र मन्तव्य है। यह सच है कि परिग्रह छोड़नेकी अपेक्षा ब्रह्मचर्य रखना ज्यादा सुगम काम है। इसमें कोई आश्चर्य लगने जैसा भी नहीं है। परिग्रह छोड़ना स्थूल त्याग है, ब्रह्मचर्य पालना सूक्ष्म त्याग है। चोर या डाकू बलात्कारसे हमें अपरिग्रही बना सकता है। इस प्रकारकी समाज-रचना भी बनाई जा सकती है, जिससे धीरे-धीरे समाजका परिग्रह कम होता जाय और थोड़े लोगोंको छोड़कर शेष सब अकिंचन बन जाय। किन्तु कोई हमें बलात्कारसे स्थिरवीर्य नहीं कर सकता। इसलिए ब्रह्मचर्यके मार्गमें बड़ी कठिनाइयाँ हैं, इसे मैं स्वीकार करता हूँ।

परन्तु इस बातका भी हमें विचार करना चाहिये कि बिना ब्रह्मचर्यके परिग्रह-त्याग अगत। एक वृथा चेष्टा है, और समाज-हितकी दृष्टिमें हानिकर भी है। जो मनुष्य एक ओर तो सन्तान-वृद्धि किया करता है और दूसरी ओर परिग्रह छोड़ बैठता है, उसका अपरिग्रह अन्त तक नहीं टिकेगा, और अगर टिका भी तो न तो उसकी या उसकी मततिका उस अपरिग्रहसे विशेष आध्यात्मिक उन्नति होगी और न उसकी ईश्वर-श्रद्धा ही अन्त तक टिकेगी और उसे शांति देगी।

मनुष्यका प्रथम और विशेष महत्त्वका परिग्रह तो उसका परिवार है; और यह तो चेतन परिग्रह है। वह जब तक नहीं छूट सकता तब तक केवल जड और आर्थिक परिग्रहके त्यागसे क्या लाभ हो सकता है ?

हमें यह बात न भूलनी चाहिये कि जनताका सेवक जनताका ही एक अंश है। इसलिए जो नियम सर्वसाधारणके लिए हानिकर हो, वह जनताके सेवकके लिए भी हानिकर ही होगा। क्या हम सर्वसाधारणको यह सलाह दे सकते हैं कि तुम सतति-वृद्धि तो करो, किन्तु अर्थकी वृद्धि और सरक्षण करनेकी कोई आवश्यकता नहीं ? कुछ विद्वानोंकी यह राय हो, तो भी कम-से-कम मानव-समाजकी आजकी परिस्थितिमें न तो हम समाजके सामने ऐसा आदर्श रख सकते हैं और न उसकी स्वीकृतिकी आशा कर सकते हैं। उलटा यह कहा जा सकता है कि आज हमारी प्रधान चिन्ता यह है कि हम कोई ऐसा मार्ग निकालें, जिससे निर्धनोंको अधिक धनप्राप्ति हो, ताकि वे कुछ तो अधिक सुख-सौभाग्य प्राप्त कर सकें। हमारे चरखा-संघ, ग्राम-उद्योग-संघ, हरिजन-सेवक-संघ और हमारा अन्य रचनात्मक कार्यक्रम—सभीका प्रायः एक ही ध्येय है कि गरीबोंका आर्थिक अभ्युदय किया जाय। जनताको आर्थिक मुख पहुँचाये बिना हम उसकी आध्यात्मिक उन्नति नहीं कर सकेंगे।

यही सिद्धान्त जनताके सेवकोंके लिए भी है। यदि उन्हें परिवार रखना और बढ़ाना स्वीकार है, तो स्पष्ट है कि वे परिग्रह-त्यागकी दिशामें अमुक मर्यादा तक ही बढ़ सकेंगे। कुछ-न-कुछ परिग्रह करना, रखना और उसे बढ़ाना उनके लिए अनिवार्य ही होगा।

अब दूसरा एक सवाल यह खड़ा होता है कि अगर लोकसेवक सपरिवार है, और आज वह अपने भीतर ब्रह्मचर्य-पालनकी शक्ति नहीं पाता, तो क्या उसे लोकसेवाका कार्य छोड़ देना चाहिये ? या मनो-पार्जनमें लगकर अपना परिग्रह बढ़ाना चाहिये ?

मेरे कहनेका मतलब यह नहीं है। मैं तो देवके सेवकोंका ध्यान इस बातकी ओर लीजना चाहता हूँ कि स्थूल परिग्रहका त्याग मिद्ध करनेसे पूर्व उन्हें ब्रह्मचर्यकी आवश्यकता समझ लेनी चाहिये और

उस दिशामें आगे बढ़नेका कोई-न-कोई क्रम सोच लेना चाहिये तथा प्रयत्न आरम्भ कर देना चाहिये ।

मेरी यह मान्यता है कि विद्याकी ही उपासना करनेका आदर्श सामने रखने और उस ओर स्वाभाविक अभिरुचि होने पर भी ब्राह्मण वर्णकी हमारे देशमें जो अवनति हुई है और ब्राह्मणोंका बहुत बड़ा भाग केवल नाममात्रका ही ब्राह्मण रह गया है, इसका प्रधान कारण यही है कि ब्राह्मण वर्णमें जितना अपरिग्रह पर जोर दिया गया उतना ब्रह्मचर्य पर नहीं दिया गया । दूसरे, अपरिग्रहका अर्थ केवल धन-मग्न न करना ही नहीं समझा जाता था, बल्कि धन-निर्माण न करना भी माना जाता था । इसके कारण ब्राह्मण-समाज अत्यन्त परावली और शोष समाजके लिए भार-सा बन गया । पर यदि इसके साथ ही उसने कुछ ब्रह्मचर्य-पालनका नियम भी बनाया होता, तो आजकी तरह उच्च सस्कारकी परंपरा ब्राह्मण वर्ण खो न बैठता । परन्तु ऐसे किसी नियमके अभावमें बढ़ती हुई ब्राह्मण-प्रजाके लिए शोष समाजसे पोषण पाना अविकाविक कठिन बनता गया और इस कारणसे उसकी उच्च सस्कार प्राप्त करनेकी तथा उनका पोषण करनेकी अनुकूलता क्रमशः घटती गई । अगर देशसेवक भी केवल अपरिग्रह पर जोर देगे और ब्रह्मचर्यको कठिन समझकर उसमें ढिलाई करेंगे, तो उनकी सन्ततिकी भी वही दशा होगी जो उन ब्राह्मणोंकी सन्ततिकी हुई ।

फिर, अपरिग्रहका अर्थ धनका अमग्न इतना ही करना चाहिये । सेवक ब्रह्मचारी हो या भोगी, उसके अपरिग्रहका मतलब यह न होना चाहिये कि वह कुछ भी अर्थोत्पत्ति न करे या स्वाश्रयी भी न हो । वस्तुतः उसे यह समझ लेना चाहिये कि प्रत्येक मनुष्यका — चाहे वह अपनेको जनताका एक साधारण व्यक्ति मानता हो या उसका सेवक मानता हो — कर्तव्य है कि वह कुछ नया धन निर्माण करे; और अपना जो भी काम वह आज दूसरोंके हाथसे कराता है, उसे खुद करने लग जाय, और इस तरह धनके अपव्ययको भी रोक दे ।

## गलत तितिक्षा<sup>१</sup>

सर्दी-गर्मी, भूख-प्यास, सुख-दुःख आदिको सहन करनेकी शक्ति प्राप्त करना एक प्रकारकी सिद्धि है। भगवद्गीताके उपदेगके आरभमे ही कहा गया है कि

मात्रास्पर्शास्तु कौन्तेय शीतोष्णसुखदुःखदा ।  
 आगमापायिनोऽनित्यास्तास्तितिक्षस्व भारत ॥  
 य हि न व्यथयन्त्येते पुरुष पुरुषर्षभ ।  
 समदुःखसुख धीर सोऽमृतत्वाय कल्पते ॥<sup>२</sup>

(गीता, २-१४, १५)

१ सन् १९३५ मे जब गाधीजीने ग्राम-रचनाके कार्यको तेजीसे आगे बढ़ाया, उस वक्त इस वारेमे चेतावनी देनेके लिए मैंने दो लेख लिखे थे कि हम गावोके गलत आदर्शों और दोषोकी पूजामे न पड़े। उन्हे सुधार कर ये दो प्रकरण बनाये गये हैं। गावोमे अनेक उद्योग चल सकते हैं। अनेक उद्योगोका प्राथमिक ज्ञान रखनेवाले कारीगर हर गावमे हैं। लेकिन यह बात ध्यानमे रखना जरूरी है कि उनमे से बहुतेरे अनपढ, अनगढ और आलसी भी हो गये हैं। उनकी सेवा हमे करनी हो तो उनकी कारीगरीमे हमे सुधार करनेकी जरूरत पड़ेगी ही। उनके जीवन और घरोमे भी सुधार करनेकी जरूरत है। गावोमे शहरोकी चीजे ले जाकर उन्हे बर्बडके छोटे छोटे उपनगर बनाना एक सिरैकी गलती होगी। ग्रामोद्योगके नाम पर वे जैसे हैं वैसे ही उन्हे रखकर उनका पोषण करना दूसरे सिरैकी गलती होगी। हमारा ध्येय यह होना चाहिये कि गावोमे जो चीजे बने, वे गावोमे मिलनेवाले साधनोसे ही यथाशक्ति मेहनत करके ब बुद्धि लगाकर सुन्दर बनाई जाय। जो असुविधा या अडचन गावोके साधनोसे दूर हो सकती हो, उसे गरीबी या ज्ञानयुक्त त्यागको छोडकर दूसरे किसी कारणमे दूर

इस प्रकारकी तितिक्षा केवल सामान्य व्यायाम आदिके द्वारा शरीरको तालीम देनेसे प्राप्त होती है, ऐसा हमेशा देखनेमें नहीं आता। यह भी नहीं कि हृष्ट-पुष्ट शरीरवाले मनुष्यमें वह पाई जाती है और दुबले-भनलेमें नहीं पाई जाती, या दरिद्रमें वह रहती है और वनिकमें नहीं रहती। कभी-कभी नाजुक गरीब भी देखे जाते हैं और कष्ट सहनेकी शक्तिवाले वनिक भी पाये जाते हैं। लेकिन यह कह सकते हैं कि गरीब लोगोको मजबूरन ये कठिनाइयां सहन करनेकी आदत बना लेनी पडती है, और इस कारण उनमें अधिक तितिक्षा रहती है। मन सहन न कर सकता हो तो भी शरीरको सहन किये सिवा कोई चारा नहीं रहता।

परन्तु जिस तरह दान, व्या, तप आदि सद्गुणोंके वारेमें गीतामें कहा गया है, उसी तरह तितिक्षाके विषयमें भी कहा जा सकता है कि वह भी सात्त्विक (ज्ञानयुक्त), राजस (लोभसे प्रेरित) और तामस (जडता, आलस्य और प्रमादके कारण बढी हुई) —तीन प्रकारकी हो सकती है। और जिस तरह हमारी प्रजामें दूसरे बहुतसे गुणोंके वारेमें हुआ है, उसी तरह तितिक्षाके वारेमें भी हुआ है। अर्थात् तितिक्षाके नाम पर हमने जडता, आलस्य और प्रमादको ही पोसा है।

जब हम यह मान लेते हैं कि एक वृत्ति अच्छी है, तब स्वाभाविक ही उससे चिन्के रहनेका हमारा आग्रह बन जाता है, और उसका विक्राम करनेके लिए कृत्रिम उपाय काममें लेनेकी प्रवृत्ति होती है। और सम्भव है जिममें यह गुण न हो या कम हो, उसके प्रति हमारे मनमें अनादर पैदा हो या समभाव न रहे। और उसके मूलमें यदि लोभ, जडता, अज्ञान आदि हो, तो उस वृत्तिको बढानेका प्रयत्न जनताको आगे ले जानेके बदले पीछे हटानेवाला सावित हो सकता है।

न करेगे, तो उसमें केवल आलस्य, प्रमाद और जडताको ही पोषण मिलेगा।

२. हे अर्जुन, इन्द्रियोंके विषय सर्दी, गर्मी, सुख और दुःख देनेवाले होते हैं। वे आते हैं और चले जाते हैं और अनित्य हैं। उन्हें तृ नहन कर। हे नरश्रेष्ठ, सुख-दुःखमें सम रहनेवाला जो पुरुष इन बातोंमें व्याकुल नहीं होता, वह मोक्षका अधिकारी होता है।

धर्मग्रन्थोके अवलोकनसे मालूम होता है कि तितिक्षा बढ़ानेका प्रयत्न हमारे देशमें बहुत प्राचीन समयसे होता आया है। अनेक प्रकारके तपोकी योजनाका उद्देश्य यही दीख पड़ता है कि सहनशीलताकी वृद्धि हो। पञ्चाग्नि-सेवन, गरमीमें धूपमें बठना, सर्दीमें खुलेमें रहना, वर्षामें बरसातमें बैठना, जान-बूझकर भूखे रहना, पानी न पीना इत्यादि तपके प्रकारोका एक हेतु हमारे कोमल जानततुओको धीरे-धीरे कठोर बनाना भी रहा है। इससे मनुष्यके तीन बलवान विकार — काम, क्रोध और लोभ — कहा तक जीते जाते होंगे, इसमें मुझे सदेह ही है। कारण तपस्वी क्रोधी न हो, ऐसा शायद ही देखा जाता है। व्यापारियोंमें अतिलोभ और अतितितिक्षा एकसाथ देखे जाते हैं। 'डोरी और लोटे' की ही पूजीसे अपना जीवन शुरू करने-वाला बनिया 'गादी और तकिये' वाला बननेके समय तक तितिक्षाकी जो पराकाष्ठा करता है, वह तपस्वी भी शायद न दिखा सके। जेबमें पैसा होते हुए भी एक ही बार खानेका निश्चय करना, घरका दूध-घी होते हुए तथा किसीका कर्ज न होते हुए भी सूखी रोटी खाना और घीको बेच देना, सर्दी लगती ही और नया कम्बल पासमें हो तो भी उसको मैला न करनेके विचारसे ठंड सहन कर लेना — इम तरह वह लोभवश होकर अपनी हरएक इन्द्रियको सहनशील बनाता है। मुझे कई बार लगता है कि ऐसी सहनशीलताकी अपेक्षा दुःख वरदाश्त करनेकी शक्ति कुछ कम होना ज्यादा अच्छा है। यदि हमारी तितिक्षा-शक्ति कुछ अंशमें कम रहती, तो टीनकी दीवारों और छप्परवाले मकानमें हलवाईकी दुकान चलाने जैसा आरोग्य-नाशक, मौन्दर्य-नाशक और देशके कारीगरोंके उद्योगका नाशक दृश्य कभी दिखाई न देता। आठ-दस हजार या उससे भी अधिक कीमतके मकानोंमें कुछ किफायत करनेकी दृष्टिसे दिखनेमें भट्टे, गर्मोंमें भट्टीकी तरह तपनेवाले और सर्दीमें बर्फके समान ठंडे हो जानेवाले टीनके परदे, छप्पर या छज्जे भेरी नजरमें पड़ते हैं, तब मेरे मनमें कोणा होता है। उसमें रहनेवालोंकी तितिक्षा-शक्तिके लिए मूझने प्रसन्नता या प्रसन्नताका भाव नहीं पैदा होता।



किसानको गर्मी, सर्दी और वर्षा तीनों ऋतुओमें खेत-खलिहानमें घटो खुलेमें काम करना पडता है। इस कारण उसे सर्दी-गर्मी-बरसात और भूख-प्यास-जागरणके कष्ट सहने पडते हैं। यह सच है कि उसे भी कुछ प्राप्तिकी आशा रहती है, फिर भी काम पूरा होने पर खानेके लिए पास होते हुए भी भूखो सोनेका और ओढनेको पास होते हुए भी कडाकेकी सर्दीमें खुले बदन सोनेका यदि वह आग्रह रखे, तो कहना होगा कि वह लोभवश होकर ही यह सब दुःख सहता है।

जिस प्रकार लोभसे बढ़ाई हुई तितिक्षा कोई बड़ा गुण नहीं है, वैसे ही जडता या आलस्यसे बढ़ाई हुई तितिक्षा भी कोई सद्गुण नहीं है।

दरवाजेमें एक छोटीसी दरार है। उसमें से ठंडे पवनकी लहर हमेशा आया करती है, और जब आती है तब छातीमें तीरकी तरह चुभती मालूम होती है। उस दरारको बन्द करना आवश्यक है। शिगिरका आरंभ है। गलेको ठंडी हवा लग गई है। शाम या सबेरे हवा लगती है तब खासी शुरू हो जाती है और रातभर परेशान करती है। गले पर एक कपडा लपेट रखनेकी आवश्यकता है। बरसातमें एक खिडकीमें से पानीकी बौछार घरमें आती है और उमसे घरकी हवामें नमी रहती है। एक छज्जेकी जरूरत है। घरमें एक मनुष्य दमेसे बीमार रहता है, आधी रातको या बड़े सबेरे उसे गीँचादिके लिए उठना पडता है। सारी रात तो वह खुदको बचा रखता है। किन्तु दो-चार मिनिटके लिए उसको खुलेमें जाना पडना है और ठंडी हवा या बरसात सहन करनी पडती है। उसके हाथ-पैर ठंडे हो जाते हैं, अथवा पीठ या छातीको हवा लग जाती है, और एक क्षणमें उसका श्वास रुक जाता है। फिर सारा घर उसके पीछे परेशान होता है। मित्र आकर दया बताते हैं। लेकिन रातके समय उसको बाहर न निकलना पडे, ऐसी उसके विछौनेके पास ही पानी-पेयावकी व्यवस्था रहनी चाहिये—इस जरूरतको न तो वह स्वयं समझता है, न उसके सगे-सवधी समझते हैं। दरवाजेकी दरारको बन्द करना, गलेको कपडा लपेटना, झोपडी-जैसे मकानको

छज्जेसे सुशोभित बनाना, विछौनेके पास वर्तन रखना या पेशावधर बनाना — ये सब सुकुमारताके लक्षण माने जाते हैं। ऐसा करनेवाला बडा नाजुक समझा जाता है। और यह सब करनेमे आलस्य भी आता है। इन बातोमे खर्चका सवाल शायद ही उठता है। परन्तु अकसर यह देखनेमे आता है कि इन कठिनाइयोको सहन कर लेना कुलधर्म-सा माना जाता है। इसलिए ऐसी अडचनोको सहन करना सद्गुण माना जाता है। यह तितिक्षा तो है, परन्तु प्रशसनीय नहीं।

इस प्रकारकी गलत तितिक्षाके कारण सहन करनेवालेको जो असुविधाए उठानी पडती है, उनका विचार हम छोड दे। परन्तु इसका उसके मानसिक विकास पर कैसा असर होता है, उसका हम थोडा विचार करे। प्राय. देखा गया है कि इस तरहकी असुविधाए सहन करना जिसका स्वभाव बन जाता है, और ऐसा करने-करानेमे ही एक प्रकारकी शिक्षा है इस तरहकी जिसकी मान्यता हो जाती है, वह दूसरोके कष्टोके लिए विशेष सहानुभूति अनुभव नहीं करता। जो मनुष्य ठड लगने पर भी अपने पासके विछौने और कवलका उपयोग नहीं करता, और उनका उपयोग न करनेमे ही विशेषता मानकर विना कुछ ओढे-विछाये सोनेकी आदत बना लेता है, उसको यह खयाल ही नहीं आता कि दूसरेके लिए सोनेकी कैसी व्यवस्था करनी चाहिये। वह यह भी नहीं समझ सकता कि जिनके पास विछाने और ओढनेके पूरे साधन नहीं हैं, उनको क्या कष्ट होता होगा।

दया-धर्म और अहिंसा-धर्मकी महिमा गानेवाले हमारे हिन्दू धर्ममे हरिजनादि दलित और दरिद्र जातियो एव मूक प्राणियोके प्रति व्यवहारमे जो अत्यत लापरवाही नजर आती है, उमका कारण मेरी समझमे यह नहीं है कि सबणोंमे स्वाभाविक निष्ठुरता होती है या अधिक स्वार्थवृत्ति होती है, मगर बहुतोके लिए तो इनका कारण केवल यही होता है कि दुखोकी कल्पना करनेके विषयमे वे बहुत जड होते हैं। यह जडता वे स्वयं अपनी जीवन-चर्यामे भी दिखाते हैं। अग्रेज लोगोमे तितिक्षा कम है, ऐमा उनके परिचय या इति-

हाससे पाया नहीं जाता। परन्तु असुविधाओको दूर करनेके विषयमें वे उदासीन नहीं रहते। इस कारण यदि कष्ट देनेका उनका इरादा न हो, तो वे दूसरोके शारीरिक कष्टोके प्रति हमसे अधिक सहृदयता बताते हैं। जेलमें मेरा दोनो वार (१९३० और १९३२) यह अनुभव रहा कि खुलेमें नहानेके कारण हवा लग जानेसे मुझे खासी हुआ करती थी, अतः नहानेके लिए मुझे थोड़ी-सी ओटकी आवश्यकता थी। स्नान-घाट पर एक टट्टा बाध देनेसे यह हो सकता था। परन्तु जेलके भारतीय डॉक्टरोंके मनमें यह न आ सका कि ऐसा कर देना आवश्यक है। लेकिन अग्रेज सुपरिण्टेण्डेण्टके मनमें यह बात बैठ गई और उसने यह व्यवस्था करा दी। इसी तरह जब रातको मुझे दमा उठा करता था और बैठ रहना पड़ता था, तब पीठके लिए किसी सहारेकी आवश्यकता मालूम होती थी। लोहेकी चारपाईके साथ लगा हुआ पतरा या भीत अधिक ठडी होनेके कारण काम नहीं दे सकती थी। एक मोटेसे लकड़ीके तख्तेकी जरूरत थी। परन्तु डॉक्टरोंकी समझमें यह बात भी नहीं आती थी। इसमें भी सुपरिण्टेण्डेण्टने समझदारी बताई। इसकी वजह यह नहीं थी कि डॉक्टर कम सहृदय थे, या ऐसा करनेका उन्हें अधिकार नहीं था। परन्तु उनको स्वानुभवमें मालूम था कि जेलके बाहर भी हम लोग ऐसी असुविधाएँ सहन कर लेते हैं, और ऐसी सहनशीलताको वे स्वयं उचित तितिक्षा समझते थे। इसलिए इन असुविधाओको सहन करनेमें वे कोई विशेष कष्ट मान ही नहीं सकते थे। लेकिन ये मिसाले छोड़ दे, क्योंकि आखिरमें तो इनमें अधिकारियोंसे हमारा सबंध था, और सो भी जेलमें। लेकिन बाहरी समाजमें तो रिश्तेदार और मित्र भी इसी प्रकारकी अयोग्य तितिक्षाका आदर्श रखनेवाले होते हैं। इसलिए जिनके प्रति उनका प्रेम होता है उनके साथ भी वे इसी प्रकारका व्यवहार करते हैं।

कार्यालयों और दुकानोंमें जो क्लर्क और अन्य कर्मचारी काम करते हैं, वे कितने घण्टे तक किस तरह बैठते हैं, खड़े रहते हैं, उनके लिखने वगैराके लिए क्या व्यवस्था है, उनको वायु और

प्रकाश मिलता है या नहीं, उनके पास मेज है या नहीं, है तो वह वरावर मापकी है या नहीं, इन बातोंके प्रति मालिक लापरवाह होता है। वह स्वयं तो इस तरफ ध्यान देता ही नहीं, और यदि कर्मचारी इन सुविधाओंके विषयमें लापरवाह न हो तो वह उनका दोष माना जाता है। विद्यार्थियोंके विषयमें भी हम इस तरह लापरवाह रहते थे, पर अब उनकी ओर कुछ ध्यान दिया जाने लगा है। लेकिन सामान्यत तो यही उत्तर दिया जाता है—“हम तो आज तक इन साधनोंके बिना ही काम करते आये हैं, हमारा काम कभी इनके बिना रुका नहीं है।” यह उत्तर गलत भी नहीं है। पर प्रश्न तो यह है कि इस तरह काम चलाते आना कहा तक उचित था ?

‘स्विस फेमिली रॉबिन्सन’ नामक उपन्यास कई पाठकोने पढा होगा। उसमें एक यूरोपीय परिवारके एक द्वीपमें फस जानेका वर्णन है। वह वहा अपने परिश्रमसे यूरोपीय ढगकी सुविधाएँ घीरे-घीरे किस तरह उत्पन्न करता है इसका उसमें मुन्दर वर्णन है। चम्मच और कुरसीके बिना भी उसका काम नहीं चलता था। जगलमें भी उनके बिना काम चला लेनेमें उसने सतोष न माना। सीपसे चम्मच और पत्थर या मिट्टीकी कुर्सी बनानेका परिश्रम करने पर ही उसे सतोष होता है। मैं कई बार सोचता हूँ कि इसकी जगह कोई भारतीय उपन्यासकार ‘हिन्दू परिवार रविसेन’ का चित्र खींचे, तो उसमें जगलमें मगल करनेकी अपेक्षा बड़े महलमें रहते हुए भी वह परिवार किस प्रकारकी असुविधाये भोगता था, इसीका रसमय वर्णन करनेमें वह अच्छी सफलता प्राप्त कर सकेगा।

## सात्त्विक तितिक्षा

पिछले प्रकरणमे तितिक्षाके अयोग्य प्रकारोकी कल्पना हमने कराई है। अब यहा इस बातका विचार करेगे कि उसके योग्य या सात्त्विक प्रकार क्या है। कोई ऐसा न समझे कि जिस गुणका महत्त्व बतलाते हुए गीताने यहा तक कहा है कि उसके होनेसे मनुष्य मोक्षपदके योग्य बनता है, उसे मैं तुच्छ समझता हू।

मनुष्य चाहे जितना घनाढ्य और समृद्ध हो और अपने गारीरिक स्वास्थ्यके लिए वह चाहे जितना प्रवध करे, तो भी ऋतुओके फेर-फार और परिस्थितिके भेदसे सर्दी-गर्मी, भूख-प्यास आदिके सुख-दुःख और उनके फलस्वरूप जरा, व्याधि आदिके कष्ट प्रत्येक मनुष्यके जीवनमे आते ही रहते हैं। हुमायू वगैरा बड़े बड़े बादशाहोके जीवनमे कैसी कैसी क्रातिया हुई, और उनके कारण उन्हे किस प्रकार सर्दी-गर्मी, भूख-प्यास, आकस्मिक विपत्तियो आदिसे परेशान होना पडा, यह हम सबने इतिहासमें पढा है, अनेक बार देखा भी है और हम सबको उमका थोडा-बहुत अनुभव भी होगा। यह तो हम जानते ही हैं कि बादशाह सप्तम एडवर्डकी मृत्यु सर्दी लग जानेसे हुई थी, और पचम जॉर्जको जुकाम होनेके समाचार तो हमने कई बार पढे हैं। हम यह नहीं कह सकते कि उन्हे सर्दिसे बचनेके साधनोकी कोई कमी थी इस कारण वे बीमार पडे। परंतु जीवनमे ऐसे प्रसंग आते ही रहते हैं, और कालके अधीन रहनेवाला कोई भी प्राणी इनसे सर्वथा मुक्त नहीं रह सकता। इससे यह सृष्टिका नियम ही है, ऐसा हमें अच्छी तरह समझ लेना चाहिये और ऐसे प्रसंग हमारे जीवनमे भी कभी न कभी आने सभव है यह मान लेना चाहिये। यह जरूरी है कि इन विपत्तियोके खयालसे और इनके आ जाने पर हम अधीर न बने, कर्तव्यसे हटनेका विचार न करे,

ईश्वरकी कृपा हम पर नहीं है, अथवा हम पर उसकी अवकृपा हुई है यह न माने, अथवा यह न सोचे कि ईश्वर हमारे साथ अन्याय करता है या दूसरोके साथ पक्षपात करता है। दुःख आने पर जो मनुष्य इस प्रकारका वैर्यं धारण नहीं कर सकता, अथवा दुःखके भयसे अपना कर्तव्य करनेको तैयार नहीं होता, उसमे तितिक्षाका अभाव है और यह अभाव जीवनके उत्कर्षमे बाधक होता है।

फिर ऐसे कष्टोके आ जाने पर उनको दूर करनेके लिए मनुष्य जिस प्रकारके उद्यम-उपाय करते हैं, उनमे प्रायः विवेक, न्याय और धर्म नहीं रहता। मैं भूखा हूँ, मेरी पत्नी भी भूखी है। दोनोंके लिए पर्याप्त अन्न घरमे नहीं है। जो कुछ थोडा-सा अन्न पडा है, उसे मैं खा लेता हूँ और पत्नीको उसके भाग्यको दोष देनेका उपदेश करता हूँ। मैं और मेरा एक साथी यात्रा कर रहे हैं। मेरे साथीने अपने साथ ओढनेके लिए एक कम्बल रख लिया है। मैं ठहरा आलसी। जहाँ पहुँचूँगा वहाँ कुछ-न-कुछ तो मिल ही जायगा, इस विचारसे साथमे कुछ नहीं रखता। अब हम एक जगह पहुँचते हैं। वहाँ मुझे कम्बल नहीं मिल पाता। तब मेरा यह कर्तव्य हो जाता है कि मैं सर्दीको सहन कर लूँ। लेकिन आलस्यके साथ स्वार्थ न हो ऐसा कम ही देखनेमे आता है। अपने मित्रकी अनुपस्थितिमे मैं उसका कम्बल ओढकर सो जाता हूँ। वह जब सोनेके लिए आता है तो मुझे अपना कम्बल ओढे सोता हुआ देखता है। फिर वह बेचारा खुद सर्दीमे ठिठुरता हुआ पडा रहता है। मेरा तितिक्षाका यह अभाव दोषरूप है। और भी एक उदाहरण लीजिये। अत्यन्त गर्मी पड रही है। मैं कमरेमे बैठा हूँ। दरवाजे पर खसकी टट्टी लगा रखी है और सिर पर एक पखा टगा हुआ है। एक लडका बाहर गर्म लूमे बैठा हुआ टट्टी पर थोडी-थोडी देरमे पानी छिडकता है और पखा चलाता रहता है। उमके भी तो सर्दी-गर्मीका अनुभव करनेवाली ज्ञानेन्द्रियाँ हैं, इस बातका मुझे कभी खयाल ही नहीं आता। गर्मीसे उसे नीदका झोका आ जाता है। टट्टी सूख जाती है और पखा वन्द हो जाता है। मुझे गर्मी मालूम होती है। मैं लडके पर गुस्सा होता हूँ। कष्ट-निवारणका यह उपाय दोष-

रूप है। मेरा यह कार्य मेरी अतितिक्षाका परिणाम है। हममे इतनी तितिक्षा तो अवश्य ही होनी चाहिये कि इस प्रकार अपना कष्ट-निवारण हम न करे।

अतितिक्षाका एक और भी उदाहरण देता हू। दूध और फल अपने स्वास्थ्यके लिए मैं आवश्यक समझता हू। मैं एक ऐसी जगह अतिथि होकर जाता हू, जहा इन पदार्थोंका मिलना असंभव तो नहीं परन्तु महाकठिन है। तीन मीलके अंदर दूध नहीं मिलता, फलोंके लिए २५ मील दूरके शहरमे ही आदमी भेजा जाय तब काम बन सकता है। मेरा यजमान भावुक होने पर भी निर्वन मनुष्य है, परन्तु स्वाभिमानी है। यदि मैं इस तरहका भाव दिखाऊ कि बिना दूध और फलोंके मुझे अत्यंत असुविधा होगी, तो वह अपना यह धर्म मान लेगा कि उसे हर तरहका प्रयत्न और खर्च करके अतिथिके लिए दूध और फल मगाने ही चाहिये। ऐसे समय मेरा यह फर्ज है कि मैं दूध और फलोंकी गरज न रखू—न बताऊ, जो कुछ वहा मिल जाय उस पर ही अपना गुजारा कर लू और स्वास्थ्यको हानि पहुंचाना भी मजूर कर लू। यह तितिक्षा आवश्यक है। अमुक प्रकारके कर्तव्य स्वीकार किये जाय तो इस प्रकारकी असुविधाएँ सहन करनी होंगी, इस विचारसे यदि हम उन कर्तव्य-कर्मोंसे दूर भागते हैं तो वह भी अतितिक्षा है। कर्तव्य-कर्मके समय जो व्यक्ति इस प्रकारकी असुविधाओंका खयाल किया करता है, वह मोक्ष—श्रेय—पानेके योग्य नहीं हो सकता, गीताका यह वाक्य विलकुल ठीक है।

लेकिन ऊपरके दृष्टान्तोंसे कोई ऐसा मान ले कि आधा पेट भोजन करके, या सर्दीमें बिना कंबलके ही सोकर, अथवा गर्मीमें लूमे बैठकर और दूध व फलोंका परित्याग करके ही जीवन-निर्वाह करनेकी आदत डालनी चाहिये, तो मेरी नम्र समितिमें वह भूल-है। जहा तक जीवन-धारण करनेका हमारे लिए कोई प्रयोजन है, वहा तक पर्याप्त अन्न प्राप्त करना, स्वास्थ्यके लिए आवश्यक और उपयुक्त अन्न, वस्त्र, गृह आदि प्राप्त करना और सब लोगोंको ये प्राप्त हो ऐसा प्रयत्न

करना हमारा धर्म है। जिस गावमें दूध-फलादि प्राप्त नहीं होते, वहासे भाग जाना भी धर्म नहीं है। दो-चार रोज ही ठहरना हो, तो उतने दिन भी उनके बिना न चला सकना धर्म नहीं कहा जायगा। लेकिन रोज वही रहना हो तो उस गावमें दूध-फल पैदा करनेका — और अपने ही लिए नहीं बल्कि सबके लिए पैदा करनेका — प्रवचन न करके तितिक्षाका सबक सिखाना भी धर्म नहीं है। किसी उदात्त ध्येयको सिद्ध करनेके लिए हम उस पर इस तरह मुग्ध हो जाय कि 'रूखा सूखा रामका टुकड़ा, चिकना और सलोना क्या' वाली वृत्ति हमारी बन जाय, तो यह तितिक्षा आवश्यक है। लेकिन जब जनताके रूखे-सूखे टुकड़े पर घी और नमक किस तरह लगाया जा सकता है, इस प्रश्नका हल करना ही कर्तव्य हो जाता है, तब तितिक्षाका विचार करना कर्तव्य नहीं माना जा सकता।

तितिक्षा शौर्यवृत्तिका एक प्रकार है। शूरवीर सिपाही शत्रुके वाणोसे विद्ध होने तथा युद्धके अन्य कष्टोकी कल्पनासे काप नहीं उठता, किन्तु उनका सामना करनेमें ही वह अपनी शोभा समझता है। लेकिन इसका अर्थ यह नहीं कि वह युद्धके कष्टोसे बचनेका कोई प्रवचन नहीं करता। वह ढाल रखता है, जिरहबख्तर पहनता है और दूसरे साधन भी रखता है।

पेशवाई जमानेके एक मराठा सरदारकी बात प्रसिद्ध है। एक बार वह नाईसे हजामत बनवा रहा था। नाईकी लापरवाहीसे सरदारको उस्तारा लग गया। इससे सरदारने नाईको डाटा। नाई बोलनेमें पीछे रहनेवाला न था। उसने ताना मारा, "उस्तारेके इतनेसे घावसे आप घबराते हैं, तो लडाईमें तलवारके घाव कैसे सहेंगे?" सरदार तुरन्त खड़ा हो गया और उसने नाईके पावको अपने पावमें दबाकर एक भाला अपने पावके और दूसरा भाला नाईके पावके आरपार भोक दिया। नाई तो चीखने-चिल्लाने लगा। सरदारने उसी हालतमें शांत खड़े रहकर कहा, "क्यो, तुझे मेरी सहनशक्ति देखनी थी न? लेकिन लडाईमें तलवारके घाव सहन करने पड़ेंगे, उनके लिए बिना कारण तेरे उस्तारेका घाव मुझे क्यो सहन करना चाहिये?" नाई



क्षमा मागकर अपने पावसे भाला खींचनेके लिए सरदारसे प्रार्थना करने लगा। तब सरदारने अपने और नाईके पावसे भाला निकाला।

मैं यह तो नहीं कहूंगा कि तितिक्षा केवल मनोबलका ही परिणाम है और उसके लिए थोड़ी आदत डालनेवाली तालीमकी विलकुल जरूरत नहीं है। लेकिन अगर वह आदतकी ही तालीम हो, तो वह जड़ तितिक्षा ही जाती है।

## १२

## त्यागका आदर्श

## १

निम्नलिखित आगयका एक पत्र मेरे पास आया है :

“जगत्में मनुष्यकी जो औसत आमदनी हो, उससे अधिक खर्च करना मैं एक तरहका अपराध समझता हू। इस मुख्य तत्त्वका अनुसरण करके मैंने अपने आहारके सबबमें नीचे लिखे कुछ नियम बना लिये हैं :

(१) किसी भी प्रकारका पकवान न खाना, (२) किसी भी प्रकारकी साग-भाजी न खाना, (३) दूध, दही, छाछ, घी और तेल न खाना, (४) पिछले आठ माससे ग्रामोद्योगके अन्नोके अतिरिक्त अन्य अन्न न खाना, (६) शक्कर और गुड न खाना।

“इन नियमोको मैं जेलसे छूटा तभीसे—करीब दो सालमें—पाल रहा हू। पर इन्हे अभी मैंने स्थायी व्रतोके रूपमें ग्रहण नहीं किया है। ऐसा करनेके पहले मैं आपकी राय ले लेना चाहता हू। अभी हालमें मैं चावल, जुवार, वाजरा या गहूका आटा, मिर्च, खटाई और नमक, इतनी ही चीजे खाता हू; नमक छोड़ दू या नहीं, इस विचारमें पडा हुआ हू। एक ही समयके भोजनमें भात और रोटी एक साथ नहीं लेता। फल खा सकता हू, पर यह नहीं कि हमेशा खाता हू; प्याज खाता

हू, क्योंकि यह सबको सुलभ है, सस्ता है और पौष्टिक भी है। पकवान, शक्कर, भैसका दूध और ग्रामोद्योगी अन्नके अलावा दूसरे अन्न, इतनी चीजे तो मैंने स्यायी रूपमे छोड दी है, ऐसा समझिये। लेकिन दूसरी चीजोके बारेमे आप जैसी सूचना देगे वैसा उनमे फेरफार कर लूगा।

“और भी कुछ नियम मैंने ले रखे है। वे ये है :

(१) नाटक, सिनेमा आदि राग-रगसे दूर रहना; (२) उन मदिरोमे दर्शन करने न जाना जहा हरिजन न जा सकते हो; (३) जो धार्मिक समझी जानेवाली विधिया केवल रूढ़ि पर ही अवलंबित हो, उनका बहिष्कार करना, (४) राष्ट्रहित-विरोधी कामोमे सम्मिलित न होना।

“आजकल मैं बढईका काम सीख रहा हू। थोडे दिन बाद इस कामकी परीक्षा होगी। उसके बाद किसी गावमे बैठ जानेका मेरा विचार है। मुझे अग्रेजी नही आती। मैं महाराष्ट्री ब्राह्मण हू।”

इन सज्जनको मैंने स्वतंत्र उत्तर दे दिया है, और मेरी सलाहके अनुसार अपने आहारमे इन्होने फेरफार भी किया है। पर इस प्रकारके कितने ही पत्र आते है। इसलिए उनमे बताई हुई विचार-पद्धतिकी चर्चा मैं यहा जरा विस्तारसे करना चाहता हू।

एक जमाना वह था, जब साधारणतया लोग श्रीमत होनेका ही आदर्श अपने सामने रखते थे। दूसरोके जितना पैसा हमारे पास भी हो, यह उनकी कामना रहती थी। पैसे पर ही दृष्टि रखकर उसीकी आराधना की जाती थी। गरीबको लोग घृणाकी दृष्टिसे देखते थे। वह एक अनिष्ट वस्तु मानी जाती थी। आसनासके धनवान स्पृहणीय मालूम होते थे, और लोगोका मनोरथ यह रहता था कि ऐसी शक्ति प्राप्त की जाय, जिमसे कि हम भी उनकी पक्तिमे बैठ सके। पर आज तो उस भावनाका प्रवाह उलटी दिशामे बह रहा है। आज पैसा आवश्यक भले ही मालूम होता हो, पर आदरणीय और पूजनीय मालूम नही होता। गरीबी भले ही कष्टप्रद लगती हो, पर उसके

प्रति अब आदर या समभाव मालूम होता है। सेवाभावी, आदर्शवादी और महत्त्वाकांक्षी युवक गरीबोंके साथ अविकाविक एकरूप होनेकी इच्छा कर रहे हैं। धन प्राप्त करनेके लिए जो साहसके काम किसी समय किये जाते थे, उनसे भी अबिक कठिन साहसके काम करनेका — अपना शरीर रोगी और समयसे पहले ही वृद्धावस्थाका शिकार बन जाय, अपने सगे-सववी भी सदा कष्ट भोगते रहे, ऐसे ऐसे जोखिम उठानेका — उत्साह आज युवकोमें पाया जाता है। गांधीजीने जीवनके आदर्शके सववमें समाजके दृष्टिर्विदुमें यह कितनी भारी क्रान्ति कर दी है। जैसा कि अभी सावलीमें उन्होंने कहा था, किसी सेवकको अगर ५० या ७५ रुपया मासिक लेना पडता है, तो वह इस अभिमानसे नहीं लेता कि वह खुद उतने रुपये लेनेके लिए योग्य है, उसका उतने रुपये लेनेका अधिकार है, या इतने रुपये लेकर वह कोई त्याग करता है, वह तो इतना रुपया दुःख मानकर लेता है। इससे कममें उसका काम नहीं चल सकता, यह बात उसे काटेकी तरह चुभती रहती है। सरकारी या धवेवाले सेवककी मनोवृत्ति इससे उलटी ही होती है। जिसे ५० मिलते हैं उसे अगर ७५ नहीं दिये जाते तो वह ऐसा समझता है कि उसके साथ अन्याय किया जा रहा है। और ७५ पानेवाला अपनेको १०० का अधिकारी समझता है।

इस तरह उक्त सज्जनके त्यागके पीछे जो एक उदात्त भावना है वह सराहनीय है। दारिद्र्य जनताके प्रति अपनी करुणा-वृत्ति किसी भी प्रत्यक्ष रीतिसे दिखानेकी उत्कण्ठा तो सदा ही आदरणीय मालूम होती है। तो भी मुझे लगता है कि इस त्यागके पीछे थोड़ी गलत विचार-पद्धति भी है।

धनवान बननेका आदर्श जिस प्रकार गलत है, उमी प्रकार अविवेकसे दारिद्र्यको छातीसे लगाये रखनेका आदर्श भी गलत है। यह सही है कि खुद धनवान बनने या कुटुंबियोंकी सुख-समृद्धिके लिए दिन-रात चिन्तामें पडे रहना हमारा ध्येय नहीं है, पर इसके साथ ही यह याद रखना चाहिये कि समाजको दारिद्र्यमें सडने देना भी हमारा ध्येय नहीं है। हमारा ध्येय उस दारुण दारिद्र्यको दूर करना

है, जो आज दुनियाको पीस रहा है, यानी हमारा ध्येय दारिद्र्यकी पूजा करना या उसे टिकाये रखना नहीं है, किन्तु उसे हटाना है। दारिद्र्यके टिके रहने या बढ़नेमें हमारा भोगमय जीवन जिस अंश तक कारणरूप हो, उतने भोगका त्याग करना आवश्यक ही समझा जाना चाहिये; धनवानोका धन पर अधिकार जितने अंशमें इसका कारण है, उतने अंशमें उनसे उसका त्याग कराना भी आवश्यक है। जमीन या आमदनीका अन्यायपूर्ण विभाजन जितने अंशमें इसके लिए कारण-भूत है, उतने अंशमें उसे भी जरूर सुधारना पड़ेगा, उत्पादन तथा व्यापारकी पद्धति जितने अंश तक विषमताका पोषण करती है, उतने अंशमें उसे भी बदलना पड़ेगा, पर इसके साथ ही हमें यह भी न भूलना चाहिये कि जितने अंशमें उत्पादनकी कमी, अज्ञान, आलस्य, निरुद्यम, व्यसन, अतिभोग, उडाऊपन, खर्चीली रूढिया, अप्रामाणिकता, अनीति, परतंत्रता, साधनो या बुद्धिकी कमी आदि दारिद्र्यके कारण है, उतने अंशमें उन्हें भी दूर करना होगा।

अर्थात् जिस स्तर पर आज दरिद्र लोग जीवन विताते हैं उसकी अथवा दुनियाकी औसत आमदनीके आकडोकी मर्यादा निश्चित करके\* उतनेसे जीवनका जो स्तर निश्चित किया जा सके वही उचित स्तर है, यह निश्चित रूपसे नहीं कहा जा सकता। दरिद्रोका स्तर एक हीन स्तर है, इसीलिए तो हमें उन पर दया आती है। इसलिए इस स्तरको

\* औसत आमदनीके आकडोके आधार पर अक्सर कल्पनाएं करनेमें भूल होती है। एक सामान्य कल्पना करनेके लिए ये आकडे ठीक होते हैं। पर अधिकांश मनुष्य इसी स्तर पर जीते हैं, ऐसा हम न माने। यह तो गणित है, और बहुत ही स्थूल गणित है। शास्त्रार्थ करनेमें ही इसका उपयोग होता है तब तक तो वह निर्दोष है। लेकिन जब इसके आधार पर जीवनके नियम निश्चित करनेका प्रयत्न होता है तब भारी भूल ही होती है। हिन्दुस्तानमें मनुष्यकी औसत आयु २३ वरसकी मानी जाती है। इसलिए क्या हम २३ वरसमें अधिक न जीनेका आदर्श बना सकते हैं? इन गणितका हमें इन तरह उपयोग नहीं करना चाहिये।

जीवनका सच्चा स्तर नहीं समझना चाहिये। हम यह इच्छा करे कि इस स्तर पर कोई न रहे, किसीको न रहना पड़े। जो हम दूसरोके लिए चाहे, उसीकी इच्छा हमें अपने लिए और अपने कुटुम्बियोंके लिए भी करनी चाहिये। नहीं तो खुद हमारे हाथोंसे हीन स्तर ठहरानेका या उसे अधिक हीन बनानेका भी परिणाम आ सकता है।

इसलिए हमें यह नहीं भूलना चाहिये कि दरिद्रोंके साथ एकरूप होनेके लिए हमें खुद दरिद्रच-पीडित नहीं बनना है। साथ ही यह भी सत्य है कि स्वयं लक्ष्मीपति बनकर या रहकर दरिद्रोंके साथ एकरूप होनेकी बात नहीं की जा सकती। इसलिए उचित मार्ग रहा अब वीचका और विवेकका। दोनों रुग्ण दशाओंको छोड़कर हमें स्वतंत्र नीरोग जीवनका नियम खोजना चाहिये। हम यह इच्छा करे कि जगत्में हरएक मनुष्य दीर्घायु भोगे, जब तक जीये शरीरसे नीरोग और बलवान रहे, परिश्रम कर सकने लायक शक्ति उसके शरीरमें हो, यदि काम-वासना हो तो गृहस्थ बनकर वह ऐसी सतानका पिता और पालक बने, जो मानव-जातिके लिए भूषणरूप कही जा सके और बुद्धिमान बनकर समाजका एक आवश्यक और उपयोगी अंग सिद्ध हो सके।

इस तरहके जीवनके लिए कितना और किस प्रकारका आहार चाहिये, कैसे और कितने कपड़े चाहिये, कैसा और कितना बड़ा मकान चाहिये, कितनी और कैसी शिक्षा चाहिये, कितनी अन्य सुख-सुविधाएँ चाहिये, इस सबका एक विलंकुल निश्चित स्तर न हो तो भी एक स्थूल और कामचलाऊ स्तर ठहराना अशक्य नहीं है। अर्थात् यह स्तर केवल काल्पनिक न हो, बल्कि हमारे विचारके अनुसार यदि समाज चले तो थोड़े वर्षोंमें उस पर अमल हो सके ऐसा व्यावहारिक वह होना चाहिये। मानव-जीवनके आवश्यक धारण-पोषणका यह हमारा कम-से-कम स्तर समझा जाय। इस सम्बन्धमें थोड़ा मतभेद हो सकता है। उदाहरणार्थ, गाँधीजीने आजके बाजार-भाव पर गाँवोंके ऐसे कुटुम्बके लिए, जिनमें दो जन काम करनेवाले हो और तीन जन आश्रित हों, तीस रुपये मासिकका स्तर बतलाया है। संभव है किसीको

यह बहुत नीचा मालूम हो, और किसीको यह विचारसे भारी नहीं, पर अव्यावहारिक-सा लगे। हम भले ही कोई दूसरा स्तर ठीक और व्यावहारिक माने; पर हम जो भी स्तर निश्चित करे, उससे उतरता हुआ स्तर अपने खुदके लिए भी न रखे। खास कर जिसे शरीरके प्रति तुरन्त ही आत्महत्या कर डालने जैसा वैराग्य पैदा नहीं हुआ है, जिसके जीवनमें कुछ भी रस बाकी रहा है, जो गृहस्थाश्रमी है, या जिसने दूसरोका उत्तरदायित्व ले रखा है, उसे अपने धारण-पोषणके नियम ऐसे नहीं बनाने चाहिये, जो इन हेतुओके सिद्ध होनेमें विघ्नरूप बन जाय।

हरिजनसेवक, २५-४-'३६

२

दरिद्रोके साथ एकरूप होनेका दृष्टिबिन्दु क्या है, इस विषयमें साधारणतया मैं अपने पिछले लेखमें कह चुका हू। उसमें किफायतगारी, सादगी, उद्योग आदिके लिए अवश्य स्थान है। परन्तु एक विचित्र प्रकारकी विचारसरणीके परिणाम-स्वरूप हमें एक ऐसी टेव पड़ गई है, जिससे मितव्ययिता तथा व्रत-नियमका क्षेत्र हमें केवल खाने-पीनेकी चीजोंमें ही सूझता है। भोजन-खर्च कम करनेकी मानो जनसेवकोंमें आज एक प्रतिस्पर्धा ही चल रही है। एक आश्रममें एक वर्ष तक साठे तीन रुपये मासिकमें खानेका प्रयोग किया और अभिमानपूर्वक इस बातका उल्लेख भी किया। मैंने पूछा, "इसमें आप लोगोंको क्या अनुभव हुआ?" व्यवस्थापकने कहा, "सबके शरीर विगड गये, अतः हमें यह प्रयोग छोड़ देना पडा।" एक ब्राह्मण गेज्युएट सज्जनने दूध-घी छोड दिया। शुरूमें कई साल तक उन्होंने अव्यापकका काम किया, फिर वे जेल गये। बादमें उनकी आते ऐसी बन गई कि दाल अब उन्हें पच ही नहीं सकती। नतीजा क्या हुआ? अर्श आदि अनेक बीमारियोंसे वे पीडित हो गये। मलेरियाने अलग घर दवाया। अर्शोंने बूढे जैसे दिखने लगे हैं। बुखार तो चला गया है, पर शरीरमें शक्ति नहीं आ रही है। खेती वगैरा मेहनतका काम खुद करनेका उत्साह

तो बहुत है, पर करे तो किस तरह? दूसरे एक सज्जन आध्यात्मिक दृष्टिसे इसी प्रकारके प्रयोग करके क्षयरोगके शिकार हो गये हैं।

मेरी राय है कि भोजन-खर्च १० या १२ रुपया मासिक हो तो भी महंगा नहीं। अन्य अनावश्यक खर्चोंमें काट-छाट की जाय, तो भोजन-खर्च कभी भारी नहीं पड सकता। 'यह पापी पेट ही तो सब कुछ कराता है' ऐसा दोषारोपण भले ही बेचारे पेट पर किया जाय, पर आजके जमानेमें मैंने तो यह हिसाब लगाया है कि मनुष्य पेटके लिए जितना पैसा खर्च करता है उससे कहीं ज्यादा वह दूसरी, और वह भी अनावश्यक, चीजों पर खर्च करता है। बहुतसे गरीब आदमी भी इसके अपवाद नहीं हैं। हमारे वुजुर्ग तो हमेशा यह कहा करते थे कि किसी गृहस्थके यहां दो आदमी भोजन कर जायं, तो वे उसे कभी भारी मालूम नहीं पडते, भारी तो दूसरे-दूसरे खर्च ही पडते हैं। यह बात आज विशेषतः सत्य है।

त्याग-वैराग्यकी, विषय-विकारोके शमनके लिए देह-दमनकी या दरिद्र भाई-बहनोंके प्रति अनुकंपाकी भावनासे प्रेरित होकर खाने-पीनेमें त्यागके भारी भारी नियम बना लेनेसे व्यक्ति या समाजको कोई लाभ नहीं होता, क्योंकि ऐसे नियमोका लम्बे समय तक पालन नहीं किया जा सकता। एक बात जरूर याद रखनेकी है। वह यह कि जब तक मनुष्यके जीवनका अंतिम ध्येय सिद्ध नहीं होता, कुछ जानने, पाने या करनेको जीवनमें बाकी रह जाता है, तब तक वह अपने शरीरको जान-बूझकर मरने नहीं देता। विकारवश या भावनावश होकर वह अमुक हद तक मरने या शरीरको विगडने देनेका प्रयत्न जरूर कर डालता है। पर उसके बाद उसका साहस रुक जाता है, और फिर जीवित रहने या गरीरको फिरसे ठिकाने पर लानेका प्रयत्न उसे करना पडता है। ऐसा करनेके लिए उसे इतना मिथ्या प्रयत्न करना पडता है, जो उसकी स्थितिके मनुष्यके लिए अयोग्य माना जाता है, दूसरोका आश्रय खोजना पडता है और सभी नियमों, व्रतों और सिद्धान्तोंको समेटकर एक तरफ रख देनेका भी मौका आ जाता है। और इतना सब करने पर भी शरीरकी रक्षा करनेमें उसे सफलता

नहीं मिलती। दरिद्रोके साथ पूरी तरहसे एकरूप होनेमे या आध्यात्मिक साधनमे कमी रहनेकी अपेक्षा इस तरहका जो परिणाम आता है, उसमे मैं अधिक आध्यात्मिक, सामाजिक एव आर्थिक हानि देखता हू।

और किफायतकी दृष्टिसे भोजन-खर्चमे काट-छाट करना मुझे तो घरके दरवाजे खुले रखकर मोरीको बन्द कर देने जैसी बात लगती है। आज नवयुवकोका — जिनमे अधिकांश कार्यकर्ता और उनकी संस्थाए भी आ जाती है — तार, डाक, यात्रा, कागज-पत्रोकी छपाई, फाउन्टेन पेन, केमेरा, टॉर्च, सुगंधित साबुन, वालीकी कटाई आदिका खर्च इतना अधिक बढ़ गया है कि अगर उसमे वे काफी काट-छाट कर डाले, तो वे और उनके साथी तथा आश्रित विना किसी तरहकी कठिनाईके बड़े मजेमे खा-पी सकते हैं। पर ज्यादातर संस्थाओमें इस तरहके खर्च हर साल बढ़ते ही जाते हैं। मेरे पास अनेक संस्थाओकी रिपोर्टें आती रहती हैं। शायद ही कोई ऐसी रिपोर्ट मेरे देखनेमे आती है, जिसमे दो-चार फोटो न हो। गवर्नर संस्था देखने आते हैं तो उनके साथ ग्रूपका फोटो खिंचाना जरूरी हो जाता है। महात्माजी आते हैं तो उनकी सभाका फोटो भी होना ही चाहिये। मेरे जैसा कोई साधारण मनुष्य अध्यक्ष बना हो, तो उसका भी फोटो तो चाहिये ही। सब लोग साथमे कातने बैठे तो उसका फोटो, साथ भोजन करने बैठे तो उसका भी एक फोटो और कुदाली-फावडा लेकर सफाई करने चले तो वहाका भी फोटो। अमुक जगह हरिजन-बालकोको नहलाया जाता है। व्यवस्थापक महाशयको लगता है कि इतनी-सी बात रिपोर्टमे लिख देनेसे काम कैसे चल सकता है — फोटो तो देना ही चाहिये ! मानो हमन ऐसा मान लिया है कि हमारे हरएक काममें कोई-न-कोई ऐसी अलौकिकता होती है, जिसका चित्र-प्रदर्शन करना भी समाजकी एक सेवा ही है ! यह यहा तक होता है कि किसी जगह जब आग लगती है तब उबर तो कुछ तरुण पानीकी बालटी लेकर दौड़ते हैं और डघर कुछ युवक उनका फोटो खींचनेके लिए केमेरा लेकर दौड़ पड़ते हैं ! भले हम यह मान लें कि सार्वजनिक फडोकी एक पाई भी ऐसी फोटो पर खर्च नहीं होती, फिर भी यह धनका अपव्यय तो है ही।



यही स्थिति तार, डाक और प्रवासके खर्चकी भी है। पहले जिन खवरोंके लिए पोस्टकार्ड पर्याप्त समझा जाता था, उन खवरोंके लिए अब तार दौड़ाये जाते हैं। कोई तारसे आशीर्वाद मागता या भेजता है, तो कोई पुत्रजन्मकी बधाई ही तारसे भेज देता है। कोई कोई तारसे लेख तक भेजते हैं, मागते तो हैं ही। राजा-महाराजाओ और बड़े-बड़े नेताओके लिए यह आवश्यक या अनिवार्य हो सकता है, परन्तु हर कोई उनका अनुकरण करने लगे तो यह फिजूलखर्ची ही समझी जायगी। इस अपव्ययको बचाकर सस्थाए अपने भोजन-खर्चके लिए दस रुपया मासिक भी खर्च करे या इंट-चूनेके पक्के मकानमे रहे, तो मैं मानता हू कि वह पैसा काममे आ गया। परन्तु खर्च कम करनेकी दृष्टिसे खाने-पीनेके जो नियम और प्रयोग आज चल रहे हैं, वे घबराहट पैदा करनेवाले हैं।

सृष्टिके आदिकालसे कोई भी देहधारी अन्नमय कोशकी उपासनासे सम्पूर्णतया मुक्त नहीं हो सका। किन्तु हम हिन्दुओने इसकी उपासना वैरभावसे ही करनेका धर्म सीखा है। मानो शरीर ही हमारे लिए आत्म-स्वरूपमे रहनेमे विघ्नरूप है, इस तरह वैराग्यके नाम पर, स्वराज्यके नाम पर, चित्तशुद्धिके नाम पर, ब्रह्मचर्य-रक्षाके नाम पर, अहिंसाके नाम पर हम खासकर अन्नसे सबध रखनेवाले व्रतोंकी ही खोज कर सकते हैं। इसमें दरिद्रोंके प्रति हमदर्दीका एक हेतु और जोड़ दिया गया है वस इतना ही। असलमें जब हम घबरा जाते हैं और कोई दूसरा उपाय खोज नहीं पाते, तब अपने आहारमे कुछ फेरफार करना हमें सबसे पहले सूझता है। कोई स्नेही मर जाता है तो हम दूध छोड़ देते हैं, बीमार पडता है तो चावल छोड़ देते हैं, व्यापारमें नुकसान आता है तो रविवारका व्रत करने लगते हैं, चौमासा आया कि एक वार भोजन करनेका नियम ले लेते हैं — ऐसी ऐसी बातें हमे सहज ही सूझ जाती हैं। अपने स्नेहीका तमाम उत्तरदायित्व खुद अपने ऊपर ले ले, व्यापारमे नुकसान आये तो मेहनत-मजदूरी करे, चौमासेमे असामियोंका व्याज छोड़ दे, सावनमे क्रोधका समय करें और चैतमे कामका समय करे — इस प्रकारके व्रत शायद

ही कोई लेता है। इसका कारण यह है कि हमने अन्नमय कोशको ही आत्माका शत्रु मान लिया है। पर जिस तरह केवल यह मान लेनेसे कि सामने दिखाई देनेवाली दीवारका कोई अस्तित्व ही नहीं, वह तो एक मायिक आभास-मात्र है, कोई दीवारके आरपार नहीं जा सकता, उसी तरह यह मान लेनेसे कि देह और आत्मा भिन्न है, देहसे कोई अलग नहीं हो सकता या देहका ममत्व छूट नहीं सकता। फिर भी यह उलटा योगाभ्यास हम करते चले आ रहे हैं, और इससे हम स्वयं ही कष्ट भोगते रहे हैं। अन्नमय कोशको तो त्यागनेमें हम सफल नहीं हुए, पर अन्नमें वास करनेवाले ब्रह्मके साथ द्वेष करके हम अपने देशमें डेरो अन्नके बीच आज भूखो मर रहे हैं और हमारे भावुक तरुण सहज ही प्राप्त होनेवाले अन्नके साथ कुछ समय द्वेष करके वादमें सारी जिन्दगी इसी चिन्तामें पड़े रहते हैं कि कमजोरीकी हालतमें भी शरीरको टिकाये रखनेके लिए अन्न और आतोंके बीच किस तरह मेल कराया जा सकता है, अथवा जब इस भूलका उन्हें पता चलता है तब तमाम समयको छोड़कर मिष्टान्न आदि खाने-खिलानेको ही वे साधुसेवा तथा एक महान धर्मकार्य समझ बैठते हैं।

तब इस सम्बन्धमें उचित वृत्ति क्या है? इसका विचार हम अगले लेखमें करेंगे।

हरिजनसेवक, २-५-'३६

### ३

पिछले दोनो लेखोंमें मैंने अपनी सामान्य विचारसरणी रखी है। उसे व्यावहारिक रूपमें परिणत करके मैंने इन सज्जनको जो सलाह दी, वह नीचे लिखे अनुसार है

हमारा धर्म न तो पिण्ड-पोषक बननेका है, न देह-दमनके मार्ग पर जानेका है। शरीरको नीरोग और परिश्रम करने योग्य रखनेके लिए जितने और जिस प्रकारके आहारकी आवश्यकता होती है उतना हमें अवश्य लेना चाहिये। जहाँ अपनी ही गरीबी ऐना करनेमें आड़े आती हो, वहाँ लाचारी नमझी जाय। लेकिन उन स्थितिमें हमारा

धर्म ईमानदारीसे दरिद्रताको दूर करना है, उसे आदर देने योग्य मानना नहीं।

शरीरको ठीक स्थितिमें रखनेके लिए शरीर-श्रम करनेवाले मनुष्यको दाल, तेल, साग-तरकारी और कभी कभी गुडकी भी जरूरत होती है। जिस मनुष्यका शरीर-श्रम थोड़ा हो, या किसी दूसरे कारणसे उसे दाल ठीक तरहसे न पचती हो, अथवा शरीर-श्रमके साथ साथ दिमागी श्रम भी करना पड़ता हो, उसके लिए दालकी जगह या दालके अलावा दूधकी जरूरत होती है। बढ़ती उम्रमें, बीमारीमें, कमजोरीमें, बुढ़ापेमें और दवाके साथ भी दूध चाहिये। जिसे तेल अनुकूल न पड़ता हो, उसके लिए मक्खन या घी जरूरी है। वैज्ञानिक भले ही कहते हो कि भिन्न भिन्न प्रकारके तेल सब एक समान ही हैं, अथवा घीकी जगह तेलसे काम चलाया जा सकता है, पर हमारे अपने अनुभवकी अपेक्षा ऐसे वैज्ञानिक मतोंका मूल्य अधिक न समझा जाय। घनिया, जीरा, मेथी, हलदी, वगैरा कुछेक मसालोंकी सहायतासे दाल और कितने ही साग अधिक पचने योग्य बन जाते हैं, ऐसा अनुभव है। इसके कारण हम भले ही न बता सकें या कारण मानसिक भी हों, पर इस अनुभवको केवल वैज्ञानिक मतसे कम महत्त्वका नहीं समझना चाहिये।

दूध, घी, गुड, आटा, चावल, घनिया, जीरा आदि वैभोगकी चीजे नहीं हैं। पर इनके द्वारा वैभोग हो सकता है। यह आहार है, वैभोग नहीं। हलुन्ना, पूरी, खीर, लड्डू, वरफी आदि मिठाइयां, भजिया, सेव, दाल-मोठ, दहीवडा और खूब तेल, मिर्च, मसाला — ये सब वैभोग हैं। चाय, काफी, बीड़ी, तम्बाकू, सुपारी आदि व्यसन हैं। वैभोगों और व्यसनोका त्याग करनेमें कोई हानि है ही नहीं। इनका त्याग न करनेवाला मनुष्य विवेकी होगा, तो इन्हें प्राप्त करनेका प्रयत्न कभी न करेगा। खानेका प्रसंग आ ही जाय, तो एकदम वह फिसल न पड़ेगा। खाते हुए इनमें रस न लेगा, इनके लिए बहुत हाय हाय न करेगा। इनमें जो चीज अपने शरीरके अनुकूल न हो, उसे खानेके मोहमें न पड़ेगा। अध्यात्म, आरोग्य तथा सार्वजनिक हितकी दृष्टिसे भी ये स्वर्ण-नियम हैं।

इसमें ग्रामोद्योगकी वस्तुएँ ही उपयोगमें लानेका निश्चय उचित है। ग्रामोद्योग-संघकी सूचनाओंमें दोहरी दृष्टि है। गावोंकी आर्थिक दृष्टिसे सेवा करना और जनताको आरोग्यवर्धक आहार बतलाना।

सबको ऐसा आहार नहीं मिल सकता, यह हमारा दुर्भाग्य है। यह दुर्भाग्य दूर करनेके लिए हमें तनतौड़ प्रयत्न करना चाहिये। यानी जितना हमने खाया हो उससे अधिक पैदा करनेके लिए हम मेहनत करें। इस मेहनतमें भले ही सारी उम्र खप जाय। पर सामाजिक दुर्भाग्यको सामने रखकर हम पूरा आहार न लें, यह हमारे प्रयत्नका स्वरूप नहीं होना चाहिये। प्रयत्न तो पूरा आहार दिलाने और प्राप्त करनेका ही होना चाहिये। श्री विनोबाजीने सावलीमें समझाया था कि डूबते हुए मनुष्य पर तरस खाकर हम उसके साथ डूब जाय, यह हमारा धर्म नहीं, हमारा धर्म तो उसे बचानेका प्रयत्न करना है। इस प्रयत्नमें भले हम भी डूब जाय। इसमें कोई दोष नहीं है। पर हमारा उद्देश्य डूबनेका नहीं हो सकता, हमारा उद्देश्य तो स्वयं तरकर तारनेका ही हो सकता है।

लेकिन यह कैसे हो सकता है कि मेरा भाई तो भूखो मरे और मैं खाऊँ? भूखेको खिलाकर मैं खाऊँ, क्या यह मानव-धर्म नहीं है? मानव-धर्म तो है, पर इसकी मर्यादा हरएक व्यक्तिके लिए अलग-अलग है। धर्म-राज्यमें 'गृहमन्त्री' का ऐसा धर्म हो सकता है कि जब तक राज्यमें कोई प्रजाजन विना किसी अपराधके भूखा रहे तब तक वह खुद न खाये। यही धर्म एक गावके पटेलका हो सकता है, पर उसकी मर्यादा गाव तक ही होगी। गृहमन्त्री और पटेलके हाथमें अपनी-अपनी क्षेत्र-मर्यादामें प्रत्येक मनुष्यके लिए किसी-न-किसी तरह भोजन जुटानेकी व्यवस्था करनेका अधिकार है। यह उनका कर्तव्य और अभिवचन भी समझा जायगा। अतः देश या गावकी भुखमरीके लिए वे जवाबदार भी समझे जायगे। यही धर्म कुटुम्ब या सत्प्रायिके बड़े-बूढ़ोंको अपने कुटुम्बी, सम्बन्धी, साथी, अतिथि, नाँकर-चाकर और घरके प्राणियोंकी मर्यादामें पालना है। इसके अलावा आकस्मिक प्रसंगमें मनुष्यमात्रके लिए यह धर्म है। हमें यह पता चले कि किन्हीं राज

आदमीको सारे दिन खाना नहीं मिला और हम इतने पास रहते हो कि उस व्यक्तिको भोजन पहुंचाया जा सके, तो हमारे लिए खुद भूखे रहकर भी उसे खिलानेका धर्म उत्पन्न हो जाता है। कोई मनुष्य केवल अपने गुजारे जितना ही प्राप्त कर सकता हो, तो भी यदि वह रोज एक भूखे मनुष्य या प्राणीकी परवरिश करता है और इस कारण वह खुद हमेशा ही अधपेट रह जाता है, तो उस पुरुषको वन्दनीय और उसके त्यागको एक महान जीवन-यज्ञ समझना चाहिये। पर दूसरोकी परवरिश किये वगैर या अन्न पैदा करनेके लिए कोई श्रम किये बिना अथवा वैसा श्रम टालनेके लिए — केवल इस ज्ञानसे कि दुनियामे कुछ मनुष्योको भूखो मरनेका कष्ट सहना पड रहा है — यदि कोई मनुष्य अधपेट रहनेका व्रत ले ले, तो उसका वह त्याग भूलभरा है। क्योंकि उसका न खाया हुआ अन्न किसी अन्नार्थीके पास ही जायगा, ऐसा विश्वास नहीं है। इन दोनो त्यागोके पीछे कृपणताका दोष छिपा हुआ है।

“अन्नकी निन्दा न करना, अन्नको खराब न होने देना; अन्नको बढ़ाना, अन्नार्थीको खाली हाथो न लौटाना, यह व्रत हम ले” — इस आशयका उपनिषद्में एक उपदेश है और वह उचित है।

हरिजनसेवक, २३-५-'३६

## लाचारी और आदर्श

‘त्यागका आदर्श’ गीर्षक मेरे लेखसे कुछ गलतफहमी पैदा हुई है। उसकी मैं सफाई कर देना चाहता हू। मेरे पास एक मित्रका पत्र आया है, जिसका कुछ अंश मैं नीचे उद्धृत करता हू

“आपको यह मालूम है कि हमारा उत्कल प्रात वेहद गरीब है। औसतन् ९० फीसदी आदमियोंको यहा घी-दूध नही मिलता। ज्यादा-से-ज्यादा ३॥ ६० मासिक उनका भोजन-खर्च आता है। इस परिस्थितिमे जो ग्रामसेवक (जो कि टॉर्च, केमेरा आदि पर एक पाई भी खर्च करना पाप समझता है) इसी वर्गके लोगोकी सेवा करेगा और अपने खाने-पीनेके लिए उन्हीके ऊपर निर्भर होगा, वह यदि उन ग्रामवासियोसे १० या १२ ६० मासिककी आशा रखेगा, तो क्या यह उसकी हृदयहीनता न होगी? . . . अगर तीन आनेके दैनिक खर्चमे विज्ञान-सम्मत खुराककी व्यवस्था हो सकती है, तो फिर आप क्यो एक ग्रामसेवकको १० या १२ ६० मासिक खर्च करनेका उपदेश देते है?”

मेरे कहनेका मतलब यह नही है कि हमे भोजनके लिए १० या १२ ६० मासिक खर्च करना ही चाहिये, और जब तक भोजन-खर्च उस हद तक नही पहुंचा है तब तक हमारा सारा भोजन-खर्च निर्दोष है। वास्तवमे १२, १०, ५, ३ या २ रुपयेसे कोई मर्यादा बताना भ्रमोत्पादक है। जो भोजन उडीसाके गावमे ६० ३॥ मे मिल जाता है, उसी पर बम्बईमे ८-९ रुपये खर्च हो सकते है और गुजरातमे ५-६ रुपये। मतलब यहा पैसेमे नही, परन्तु आरोग्यवर्धक अन्नमे है। अगर ६० १ मासिकमे ही आरोग्यवर्धक भोजन मिल जाता हो, तो ६० १। तक जानेकी भी जरूरत नही है।

उडीसामे ६० ३॥ मे मनुष्यका गुजारा हो जाता है और नाचली (मध्यप्रात) मे कुछ लोगोका गुजारा निर्फ एक रुपये नासिकमे ही हो

जाता है। इतनी खुराक पर वे जिन्दा रहते हैं, परिश्रम करते हैं और प्रजावृद्धि भी करते हैं। फिर भी यह खुराक शरीरके उचित धारण-पोषणके लिए पर्याप्त नहीं मानी जायगी। इतनी ही खुराक पर गुजारा करना यह हमारे लिए आपद्-धर्म या लाचारीकी खुराक हो सकती है। क्या ग्रामसेवक और क्या साधारण जनता, सभीके लिए यह लाचारीकी खुराक लेना आवश्यक हो सकता है। पर इसे हम आदर्श नहीं बना सकते, न बनाना चाहिये। आदर्श खुराकका मतलब यह होता है कि उससे अधिक प्राप्त करनेके लिए न तो हम खुद पुरुषार्थ करे, न जनताको ही उसके लिए प्रेरित करे; और अधिक प्राप्त हो भी जाय तो उसे स्वीकार न करे। वरफी, पेड़ा, लड्डू आदि पदार्थ आदर्श खुराकमें नहीं आ सकते। अर्थात् सहज ही मिल जाने पर भी उनका परित्याग करनेमें दोष नहीं है। दूध आदर्श खुराकमें त्याज्य नहीं है। उसे स्वयं प्राप्त करना और जनताको भी वह प्राप्त हो इसके लिए प्रयत्न करना हमारा कर्तव्य हो जाता है, और वर्तमान अवस्थामें तो अवश्य ही हमारा कर्तव्य है। लेकिन सबको दूध नहीं मिल सकता, इसलिए उसे छोड़नेका व्रत लेकर बैठ जाना उचित नहीं है। इसी तरह यदि भिन्न-भिन्न प्रकारके गेहूं, चावल आदि धान्य उत्पन्न होते हो, तो जो गुणमें बढ़िया हों उन्हें प्राप्त करना और जनताको उन्हें उत्पन्न करने तथा उपयोगमें लानेके लिए प्रेरित करना हमारा कर्तव्य है, न कि हीन गुणवाले अन्नसे निर्वाह करनेका व्रत लेना।

मेरा मतलब यह नहीं कि हम जनतासे यह कहे कि दूध-घी तथा दूसरी उत्तम खुराक प्राप्त होने पर ही हम उसकी सेवा करेंगे। सूखे चने फाककर भी हम सेवाकार्यमें डटे रहें। पर उसी खुराक पर गुजारा करना चाहिये, ऐसा आदर्श हम न मान लें। आदर्श तो जनताको उत्तम और पर्याप्त खुराक पर ले जानेका ही होना चाहिये।

उस लेखके द्वारा मैं दूसरी बात यह समझाना चाहता था कि अपने जीवनकी आवश्यकतायें पूरी करनेमें सबसे पहले हम उत्तम अन्न, वस्त्र और घर प्राप्त करने पर ध्यान दें, बादमें दूसरी चीजों पर। ही सकता है कि टॉर्च, कैमेरा आदि पर उडीसाके ग्रामसेवक एक पाई भी खर्च न

कर सकते हों। अन्न, वस्त्र और घरके सिवा दूसरी चीजों पर उडीसाके सेवक या लोग कुछ भी खर्च नहीं करते और अच्छे अन्न, वस्त्र और घर प्राप्त करनेमें और रखनेमें ही सर्वप्रथम वे अपनी शक्ति और धनका व्यय करते हैं, ऐसा कहा जाय तो उस पर मुझे जरूर शका होगी। कभी मुझे उडीसा जानेका मौका मिला और ऐसा अनुभव हुआ, तो मुझे बड़ी प्रसन्नता होगी। यदि उडीसाकी जनताका और सेवकोका स्वभाव ही यह हो, तो वहांकी प्रख्यात दरिद्रताका कुछ और कारण होना चाहिये। यह लेख मैं बिहारके देहातीमें घूमते हुए लिख रहा हू। यहांके ग्रामसेवकोका भोजन-खर्च भी रु० ३ या ३।। के अन्दर ही होता है। और भी बहुतसी कठिनाइयां वे बरदाश्त करते हैं। इतनी खुराक भी वे लोग ज्यादातर मुट्ठी मुट्ठी अनाज मागकर ही प्राप्त करते हैं या किसी गृहस्थके घर जाकर भोजन कर लेते हैं। फिर भी इसमें वे कष्ट नहीं मानते। यह उनकी आदत-सी हो गई है। इसलिए इस परिस्थितिमें सुधार करनेकी ओर उनका बहुत ध्यान गया है, ऐसा मालूम नहीं होता। मेरा नम्र निवेदन यह है कि हम इस परिस्थितिको कष्ट समझकर सहन करें, न कि उसे आदर्श व्यवस्था समझकर उसीको ग्रहण करने योग्य मानें। प्रकृतिकी अत्यंत कृपावाले इस प्रान्तमें भी बेचारे बैल धानके सूखे पुआल पर जिन्दा रहते हैं, और बैल इतने पर गुजारा कर सकता है इस खयालसे इतना ही उसके लिए काफी है ऐसा लोगोंने मान लिया है। इसके फलस्वरूप इस 'मुजला सुफला' भूमिमें भी बैलको देखकर मन प्रसन्न नहीं होता। उलटे आसू बहानेकी इच्छा होती है। लेकिन जहां मनुष्य भी अपने लिए उसी पैमानेको योग्य मानकर जीवन व्यतीत करता हो, वहां बैलकी हालत कैसे अच्छी हो?

मेरे कहनेका आशय यह नहीं है कि देहाती जनतासे ग्रामसेवक अपने भोजन-खर्च लिए रु० १० या १२ की माग करें। पर यह खयाल गलत है कि देहाती जनता जिस खुराक पर अपना निर्वाह करती है वह पर्याप्त है। जिस पत्रके उत्तरमें मैंने ये लेख लिखे थे, वह बम्बईमें रहनेवाले एक युवकका पत्र था। रु० ३।। में हिन्दु-स्तानकी अधिकांश जनता अपना निर्वाह कर लेती है, इसलिए बम्बईके



उस युवकके लिए उतने खर्चमें जितनी खुराक प्राप्त हो सके उतनीसे ही गुजारा करनेका व्रत लेना और यह मानना कि इसीसे जनताकी सेवा होती है, गलत है। यही मुझे बताना था। जनताके साथ रहते हुए उसके कष्टोंको स्वयं सहन करना और सहन करते हुए उन्हें मिटानेका प्रयत्न करना एक बात है, और केवल सहानुभूतिके कारण दूरसे अपने घरमें बैठे बैठे कष्ट सहनेका व्रत लेना दूसरी बात है। यह दूसरी बात गलत है।

आशा है, इससे मेरा अभिप्राय स्पष्ट समझमें आ जायगा और उसका अनर्थ न होगा।

हरिजनसेवक, ३०-५-३६

१४

## कार्यकर्ता, सावधान !

मैंने 'त्यागका आदर्श' गीर्षक लेखमें यह लिखा था कि कुछ कार्यकर्ता भोजनादिमें तो बहुत ही अल्प व्यय करते हैं, लेकिन डाक, केमेरा, टॉर्च आदिमें अधिक अपव्यय करते हैं। इस विचार पर एक सज्जनने प्रश्न किया था कि देहाती कार्यकर्ताओंके पास वैसे ही खर्चके लिए गुजाइश नहीं रहती, तब भला वे इस प्रकारका फिजूल खर्च कैसे करेंगे? अर्थात् मेरा कहना उन्हें कुछ अतिशयोक्तिपूर्ण मालूम हुआ।

अभी मेरे सामने पाच-छह उदाहरण ऐसे तरुण कार्यकर्ताओंके हैं, जिनमें मैं सिनेमा आदिका शौक बढता हुआ देखता हू। छोटे शहरमें अथवा उसके आसपासके गावोंमें कार्य करनेवाले तरुणोंमें—और कभी कभी प्रौढोंमें भी—अपने दिलको इस तरह बहलानेकी अभिलाषा उत्पन्न होना—जिस परिस्थिति और प्रलोभनोंके बीच आज हम रहते हैं उनका विचार करे तो—आश्चर्यकी बात नहीं है। पर समय और सेवामय जीवन व्यतीत करनेकी अभिलाषा रखनेवाले सेवकोंको इस व्यननसे खूब सावधान रहना चाहिये। एक तरफ तो

जनता पैसे-टकेसे तगदस्त हो रही है और दूसरी ओर उसके सामने नाटक-सिनेमा वगैराके प्रलोभन दिनोदिन ज्यादा तादादमें पेश किये जा रहे हैं। यह कोई मामूली आर्थिक सकट नहीं है। लेकिन सेवा-भावी युवकोंके लिए तो आर्थिक सकटसे भी अधिक अब पतनकी सामग्री लेकर यह चीज उपस्थित हो रही है।

यों तुलनात्मक दृष्टिसे देखा जाय तो नाटक और सिनेमा दिल-वहलावके निर्दोष साधन ही माने जाते हैं। इतना ही नहीं, बल्कि अनेक वार ये जानवर्धक और कभी कभी शुभ भावनाओंके पोषक भी होते हैं। पूज्य गांधीजीने खुद अपनी आत्मकथामें लिखा है कि बरसों पहले उन्होंने हरिश्चन्द्रका नाटक देखा था और उसका उनके दिल पर अमिट असर हुआ था। और भी कई लोग इसी तरहका अनुभव सुना सकते हैं। इसका अर्थ यही है कि नाटक और सिनेमामें मनुष्यके दिल पर असर पैदा करनेकी बड़ी तीव्र शक्ति होती है। पाठशाला-ओकी पढाईका भी इतना असर नहीं होता। पर इसी कारण नाटक और सिनेमा जहा एक तरफ अमृत-तुल्य है, वहा दूसरी तरफ वे हलाहल भी सिद्ध हो सकते हैं।

नाटक और सिनेमाका आकर्षण बढ़ानेके लिए वस्तु (विषय) के अतिरिक्त रंगभूमि और पात्रोंकी सजावट व श्रृंगारका भी हमेशा महत्त्व माना गया है। फिर भी ३०-४० वर्ष पहले यह सजावट उस समय उपलब्ध होनेवाले सीधे-सादे और थोड़ेसे साधनों तक ही मर्यादित थी। पर आज तो इस कलाका इतना विकास हो गया है कि अपने पुरखोंको हमने एक तरफ बैठा दिया है। इसलिए हम यह नहीं कह सकते कि आजके हरिश्चन्द्र नाटकका अभिनय ३०-४० वर्ष पहलेके हरिश्चन्द्रके अभिनयके समान ही सात्त्विक होता है।

और नाटक तो आखिर नाटक ही ठहरा। नाटकका अभिनय कम्पनिया जनताको मुसस्कारी बनानेके लिए थोड़े ही करती है। वे तो धन कमाना चाहती हैं। इसलिए वे उन तमाम तरकीबोंमें काम लेती हैं, जिनसे लोग आकर्षित होकर वहा आवें। इसलिए सात्त्विक नाटकमें भी थोड़ी-बहुत ऐसी राजम सामग्री रहती ही है, जिससे कि

हलकी वृत्तिवाले लोगोकी रचिका भी अनुरजन हो। “रंग भंगका लोटा” वाला गायन तो हरिश्चन्द्र नाटकमे ही है न? कहा सत्यवादी राजा हरिश्चन्द्रका जीवनादर्ग और कहां भग पीनेसे “मन मैल मिटे, तन तेज चढे” वाला उपदेग! परन्तु यदि अभिनय करनेवाले हरएक नाटकमे ऐसी थोड़ी-बहुत मनोरजक सामग्री न रखे, तो उनका काम चल ही नहीं सकता।

इस विषयमे भी ३०-४० वर्ष पहलेके मुकाबलेमे आज वेहद तरक्की हो गई है। नाटकका स्थान अब सिनेमाने ले लिया है। और सिनेमामे एकाध ऐसा सात्त्विक खेल हो, तो भी उसके आरभ और अन्तमें हीन वृत्तियोको उत्तेजित करनेवाले प्रहसन रहते ही है।

नाटक, संगीत वगैरा सब कलाये हैं। कला अपना हृदयगत आनन्द व्यक्त करनेका एक स्थूल साधन है। पर जब वह अपने इस रूपको छोड़कर आजीविकाके लिए लोक-रजन करने निकल पड़ती है, तब वह मायाका रूप धारण कर लेती है। सीताजीको सोलहो आने शुद्ध वतानेके लिए तुलसीदासजीने रामचरित-मानसमे यह कल्पना की है कि रावणके आनेसे पहले असली सीताजी अतर्धान हो गईं और अपने स्थान पर एक मायिक सीताको छोड़ गईं। रावणने जिनका हरण किया, वह असली सीताजी नहीं थी। पर इस बातको सिवा राम-चन्द्रजीके और कोई जान ही नहीं सका। इसी तरह पैसे कमानेके लिए जब कलाका उपयोग होता है तब वह असली कला नहीं होती, किन्तु कलाकी मायिक छायामात्र होती है।

इसलिए नाटक या सिनेमामे श्रीराम, सीताजी, तारा, तुकाराम, एकनाथ आदि बननेवाले लोग इन महान विभूतियोका अभिनय करने पर भी ज्यो-के-त्यो कोरे ही रहते हैं। कलाकी नहीं वल्कि कलाकी मायिक छयाकी उपासना करनेके कारण इन पेगेवर लोगोमे से अविकाशका चरित्र भी दिनोदिन हीनताकी ओर जा रहा है और वे अनेक व्यसनोके गिकार बनते जा रहे हैं। परिणाम-स्वरूप हरिश्चन्द्र और रामकी भूमिकाएपी गक्करके साथ-साथ इन अभिनेताओके हीन चरित्रका विष भी प्रेक्षकोको छुए वगैर नहीं रहता। इनकी आखो और

हाथ-पैरोसे व्यक्त होनेवाले हावभावोंसे सात्त्विकता नहीं, किन्तु राजस वृत्ति ही प्रगट होती है।

इसलिए ये सात्त्विक कहे जानेवाले सिनेमा तथा नाटक भी उन युवकोंके लिए खतरनाक हैं, जो अपने समय और सेवावृत्तिकी रक्षा करना चाहते हैं। मुझे तो आजके थियेटरोमे दिखाये जानेवाले नाटक-सिनेमा गराव और तम्बाकूके विषोमे भी अधिक भयानक मालूम होते हैं। अनुभवी लोग कहते हैं कि तम्बाकू और गरावका व्यसन करनेवाले स्थिरवीर्य नहीं रह सकते। फिर भी इन व्यसनोका सेवन करनेके कुछ समय बाद गायद इनका कोई असर नहीं रहता होगा। पर नाटक-सिनेमाके एक वारके सेवनका असर गायद जीवनभर बना रह सकता है। और आजीवन न रहे तो भी काफी लंबे समय तक तो वह रहता ही है। कोई-न-कोई विलासी दृश्य, हावभाव या सूक्ष्म सूचन युवकोंके चित्त पर सस्कार छोड़ ही जाता है और इच्छा न होने पर भी उसकी स्मृति जाग उठती है और उनकी तमाम समय-साधनाको मिट्टीमे मिला देती है, जिसकी उन्होंने बड़ी मेहनतके साथ बरसो उपासना की है। उनकी वासनाएँ जागृत हो जाती हैं और कितने ही दिनोंकी संगृहीत शक्तिका बाध टूट जाता है।

कितने ही युवक देशप्रेमकी भावनासे सेवाक्षेत्रमे आये हैं। मान्-भूमिकी सेवामे ही हमारा सारा जीवन अर्पित हो जाय, ऐसी उद्दान साध वे अपने मनमें रखते हैं। इनमे से अनेकोने तो अपने परिवारका विरोध भी बरदाश्त किया है, द्रव्यार्जनके लोभ और अवसरोका जान-बूझकर त्याग किया है, कभी कभी कुटुम्बी जनोको रखाया तक है। अगर वे अपने मनोरथोको सिद्ध करना चाहते हैं, अपनी मान्भूमिमे लिए अपने मुखोकी कुरबानी करनेकी शक्ति संपादन करना चाहते हैं, उमकी रक्षा करना चाहते हैं और सेवाक्षेत्रमे टटे रहना चाहते हैं, तो उन्हें गराव और तम्बाकूके व्यसनोकी अवस्था नाटक-सिनेमा आदिमे सेवनमे अधिक सावधान रहनेकी जरूरत है। अगर वे उन बुराया मनोरजन प्राप्त करना ही चाहें, तो नश्याओंके उन्नतों और नश्याओंके प्राप्त कर सकते हैं।

इस्लाम और ईसाई धर्ममें मुहम्मद और ईसाके नाटक खेलनेकी सख्त मनाही है। हिन्दू धर्ममें ऐसी मनाही नहीं है। मेरी अपनी राय यह है कि धार्मिक व्यक्तियोंके नाटक पेग़ेवर नटो द्वारा नहीं खेले जाने चाहिये, और न ऐसे नाटकोंके प्रयोगो पर किसी प्रकारका टिकट होना चाहिये। नाट्यकलाके जानकार प्रौढ आयुके चरित्रवान स्त्री-पुरुष केवल भक्तिभावसे एकाध वार ऐसे नाटकोंका अभिनय करके दिखाना चाहे, तो भले ही दिखावे। अगर ऐसे लोग न मिले, तो छोटे छोटे बच्चो द्वारा भी ऐसे प्रयोग हो सकते हैं।

हरिजनसेवक, २८-११-'३६

१५

## कमजोर सात्त्विकता

हमारे देशमें एक अच्छासा वर्ग ऐसे पढे-लिखे और विचार करनेवाले लोगोका पाया जाता है, जो दिलसे भले हैं, भलाई चाहते हैं और भलाईकी राह पर चलकर अपने मन और कर्मोंको ज्यादासे ज्यादा पवित्र बनाते रहना चाहते हैं। लेकिन साथ ही वे अपनेमें एक तरहकी कमजोरी भी महसूस करते हैं। वे अपने निश्चयो पर स्थिर रहने या उन पर अमल करनेकी अपनेमें शक्ति नहीं पाते। इसलिए वे चाहते हैं कि कोई ऐसा अच्छासा आधार उन्हें मिल जाय, जिसे पकड कर वे आसानीसे उन्नतिके मार्ग पर चल सकें। अपने आसपास वे ऐसा कोई वायु-मण्डल नहीं पाते, जो उन्हें अच्छे कामो और विचारोकी हमेशा प्रेरणा देता रहे, उनका जोश और उत्साह बढा दे और उनकी सद्भावनाको अमलमें लानेका कोई तैयार उपाय और युक्ति उन्हें बता दे। उलटे वे अपने आसपासका वायु-मण्डल — घरमें, जातिमें, गावमें, मदिरोमें और मठोंमें, सरकारी दफ्तरोंमें तथा सार्वजनिक सस्थाओंमें — स्वार्थ, तगदिली, दम, छल-कपट आदिसे भरा हुआ देखते हैं। परिणाम-स्वरूप कही भी उनका मन शान्ति नहीं पाता।

ऐसे प्रतिकूल वातावरणसे परेशान होकर कुछ तरुण एक दिन जोशमे आकर घर छोड़ देते हैं और किसी दूरके स्थान पर किसी प्रसिद्ध पुरुष और उसके आश्रमका आश्रय खोजते हैं। उत्तरका तरुण दक्षिणमे जाता है और दक्षिणका उत्तरमे। प्रायः वहासे भी निराश होकर वे वापिस घर लौटते हैं और फिर भलाई तथा उन्नति परसे उनकी श्रद्धा ही उठ जाती है। “दुनियामे भलाई करनेमे कोई लाभ नहीं”, यह उनके अनुभवका निचोड़ हो जाता है।

लेकिन इस तरह एक बार भी घर-द्वार छोड़ सकनेवाले लोग इने-गिने ही होते हैं। हजारों आदमियोंके लिए यह रास्ता भी बन्द-सा होता है। बचपनसे ही पारिवारिक बधनोमे वे इस कदर फसे हुए होते हैं कि घरसे दूर जाना और अपने जीवनका रास्ता विलकुल निराला कर लेना उनके लिए असंभव होता है। एक ओर उनमे इतना जोश और कर्तृत्व नहीं होता कि वे अपने आसपासकी कठिनाइयोंका सामना करके उच्च ध्येयकी ओर अपने कदम स्थिरतासे बढ़ा सकें। दूसरी ओर उनमे उच्च जीवन और वायु-मण्डलकी भूख बनी रहती है। परिणाम-स्वरूप उनका जीवन “न मिला ही खुदा न मिला ही सनम, न इधरके -रहे न उधरके रहे”के अनुसार निराश, अतृप्त और अप्रसन्न रहता है और धीरे-धीरे उनका स्वभाव भी सात्त्विकता और सत्प्रवृत्तिकी ओर बढ़नेके बजाय क्रोध, आलस्य, कोरी तत्त्वचर्चा व थोथे वेदान्तकी ओर बढ़नेवाला, हरएककी कमियोंकी सूधम खोज करनेवाला बनता जाता है और अकर्मण्यताके प्रति झुटता जाता है।

मैं जहा तक सोच सकता हूँ, इन सबके जीवनकी मुख्य समस्या यह है—उनकी कर्तृत्व-शक्ति, त्यागशक्ति और आत्म-मयमकी शक्ति मर्यादित है, फिर भी उनकी उन्नतिकी अभिलाषा मर्च्छा है। वे किस तरह अपने उर्द-गिर्द ही उन्नतिकी ओर ले जानेवाला वायु-मण्डल पैदा करें?

विचार करने पर मालूम होगा कि हम मनोदशाके पीछे एक तरफ सात्त्विकता और दूसरी तरफ कमजोरीका मिश्रण है। हमारे समाजमें ऐसी घेमेले अवस्था पैदा होनेके कारण यदि हम खोजें,

तो मेरा खयाल है कि अकसर नीचे लिखी परिस्थितियोंमें से कोई एक या अधिक उसके लिए कारणभूत मालूम होगी

१ वचनमें और जवानीके गुरूके दिनमें प्रसन्नताके साथ शारीरिक मेहनत करनेकी रुचि और आदतका अभाव, घरके काम, खेल-कूद, व्यायाम, हाथ-पैर चलाकर कोई वस्तु बनाने या सुधारनेकी मेहनत और कलाके प्रति अरुचि।

२. दिनचर्याका वहनुसा हिस्सा पढने-लिखनेमें लगानेका शौक; फिर वह पढना-लिखना चाहे पाठशालाके विषयोंका हो, उपन्यासोंका हो या धार्मिक साहित्यका ही क्यों न हो।

३ अथवा उसमें भी अरुचि और केवल सुस्त बैठे रहने, बहुत सोने या निकम्मी ग्रामचर्चाएँ करनेकी आदत।

४ अपनेमें जो कुछ शक्तियाँ अथवा सद्गुण हों, उन्हें बढ़ानेका विचार करनेके बदले अपनी कमियोंका ही चिन्तन करते रहनेकी आदत।

५ सर्वत्र अनास्था, अश्रद्धा और भावनाओंकी शुष्कता।

६ तत्त्वज्ञानके अन्तिम सिद्धांतोंकी निरीक्षण, अभ्यास और अनुभवके द्वारा प्रतीति पानेकी कोशिश करनेके बदले कल्पना, तर्क और शास्त्रार्थ द्वारा तथा अभ्यास और केवल तोता-रटत करके निश्चय करनेकी कोशिश।

७ धार्मिक ग्रंथोंकी अत्युक्तिपूर्ण और एकांगी कथाओंको वर्तनका आदर्श समझनेकी भूल। उदाहरणके लिए, अतिथि-सत्कारके विषयमें कमीरका या चेलैयाका आस्थान, नाम-स्मरणके बारेमें अजामिलकी कथा आदि।

८. किसी एक गुण, धर्म या साधनको सब गुणों, धर्मों और साधनोंको परिपूर्ण करनेवाला समझनेकी भूल। उदाहरणार्थ 'अहिंसा परमो धर्म' कहा गया है। लेकिन इसके मानी यह नहीं कि दूसरे गुण, धर्म और साधनोंकी कोई जरूरत नहीं है और एक अहिंसाकी पराकाष्ठा हो जाय तो जैसे शरीरके साथ छया आती है वैसे ही दूसरे गुण, धर्म या साधन अपने-आप ही पूर्ण हो जायगे।

९ व्रत-तप-सयमोके विषयमे एक ओर बहुत ही ऊंचे और असाध्य आदर्शकी कल्पना और दूसरी ओर भोगोंमे सामान्य नियमोका पालन करनेकी भी अशक्ति और मानसिक अस्थिरता ।

१० ऐसा साधन या युक्ति खोजनेकी इच्छा, जिससे जीवन सुखसे बीते, बहुत पुरुषार्थ या त्याग न करना पड़े, साधन-न्ययन आदिका कष्ट न उठाना पड़े और फिर भी जीवनका पूर्ण उत्कर्ष और शांति प्राप्त हो ।

११ “सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज ।

अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥”\*

(गीता, १८-६६)

यह कहकर ऐसी साधना और कर्तव्य-पाठनके परिश्रममे मुक्ति देनेवाले गुरुकी खोज ।

और भी कुछ कारण बताये जा सकते हैं — जैसे अमस्कारी, केवल धन-लोलुप और पुराने खयालोमे मगगूल परिवारके बीच जीवन, बाल-विवाह आदि ।

अगर कमजोर सात्त्विकताका यह निदान सही हो, तो स्पष्ट है कि इन कारणोंको जितनी हद तक एक आदमी हटा सकेगा, उतनी हद तक वह अपनी प्रगति कर सकेगा और जीवनमे सहेतुकता, प्रसन्नता और शांतिका अनुभव कर सकेगा तथा अपने इर्द-गिर्द अपने और दूसरोंके लिए भी एक अच्छा वायु-मण्डल पैदा कर सकेगा ।

इन कारणोंको हटानेके लिए तीन वस्तुओंकी जरूरत है (१) कुछ बातोंके विषयमे भ्रम-निरास, (२) वृत्ति अर्थात् स्वयन्तापूर्वक सतत प्रयत्न, और (३) अनुकूल कर्मयोग ।

हर एकके विषयमे मैं थोड़ासा यहाँ लिख देना हूँ ।

१ भ्रम-निरास — धर्म और साधन-योगने नबध रचनेवाली अनेक बातोंमे हमारे दिल पर गलत तत्त्वज्ञान या सच्चे तत्त्वज्ञानकी

\* नव धर्मोंको छोड़कर तू मेरी ही शरणमे आ । मैं तुझे नव पापोंसे छुटा दूंगा । तू चिन्ता न रख ।



गलत समझके और गलत आदर्श या सच्चे आदर्शकी गलत कल्पनाओके सस्कार पडे होते है। मेरे खयालसे मनुष्यकी कर्तृत्व-शक्तिके प्रवाहको सुखा देने या रोक देनेमे शुद्ध अज्ञानकी अपेक्षा भ्रमयुक्त ज्ञानका हिस्सा बहुत जबरदस्त होता है। उदाहरणके तौर पर कुछ ऐसे गलत खयाल ये है

(क) ज्ञान और मोक्ष --- “ऋते जानान्न मुक्ति ।” ज्ञानके विना मोक्ष नही, ऐसा उपनिषद्का सूत्र है। सूत्र तो अच्छा है। लेकिन ज्ञान क्या और मोक्ष क्या — इसके वारेमे हमारे दिल पर विचित्र खयालोका सस्कार पडा हुआ है। ज्ञान परसे साक्षात्कार अथवा किसी अनोखी — गूढ वस्तुका दर्शन, चौबीस तत्त्वोकी सूक्ष्म छान-बीन, मायावाद, अलिप्तता आदिके खयाल बने हुए है। और मोक्षके मानी जन्म-मृत्युसे छुटकारा — इसे हमने जीवनका सबसे ऊचा और श्रेष्ठ पुरुषार्थ माना है। फिर जीवनसे सबब रखनेवाली सैकडो बातोके वारेमे घोर अज्ञान और भ्रम रखते हुए और मानव-उत्कर्षके लिए अनेक आवश्यक गुणोका अभाव होते हुए भी हम अपनी वासनाओका परीक्षण किये विना और उन्हे दूर करनेका उचित उपाय प्राप्त किये विना एकदम ज्ञान और मोक्षकी प्राप्तिको अपना ध्येय बनानेका खयाल करते है और कृत्रिम सावनोके पीछे लगते है।

हमे गर्व है कि हमारे देशने अध्यात्म-विद्यामे पराकाष्ठा प्राप्त की हे और न सिर्फ आत्माका अविनाशित्व बल्कि उसका ब्रह्म या विश्वके मूल तत्त्वके साथ तादात्म्य भी सिद्ध किया है। फिर भी कितने आश्चर्यकी बात है कि जन्म-मृत्युका जितना डर हमे है उतना किसी दूसरी अज्ञान मानी हुई मानव या मानवेतर जातियोको भी नही है। वास्तवमें देखे तो जन्म तो हो गया और गर्भवास तथा जन्मके समयके दुःख-सुखका हमें कोई स्मरण नही है। सच तो यह है कि जन्मपूर्वकी परिस्थितिमें १० मासका गर्भवास ही जीवनके लिए सुरक्षित स्थान होता है और उसके बाद योग्य समय पर ही उसका बाहर आना हितावह है। लेकिन कल्पनासे हम भविष्य कालके जन्मोका चित्र खडा कर लेते है। और कविने गर्भवासकी यातनाओका

जो काल्पनिक वर्णन धार्मिक ग्रथोमें प्रस्तुत किया है, उसे सच्चा मानकर उससे बचनेकी चिन्ता करते हैं। यही बात मृत्युकी है। मृत्युका डर एक तरहसे स्वाभाविक कहा जा सकता है। उसके लिए आत्म-अनात्म विवेक ठीक है। अगर उतना ही मनुष्य दृढ़ कर सके तो काफी है। वह न कर सके तो भी,

“जातस्य हि ध्रुवो मृत्यु ध्रुव जन्म मृतस्य च ।  
तस्मादपरिहार्येऽर्थे न त्व शोचितुमर्हसि ॥”\*

(गीता, २-२७)

—यह विचार वह पक्का कर ले तो भी बस है। लेकिन हमारे दिल पर तो इस देहकी मृत्युका नहीं, बल्कि अनेक जन्मोकी भावी मृत्युओका डर सवार रहता है और कल्पनासे बने हुए जन्म-मृत्युके भयसे छुटकारा पाना हमारे जीवनका लक्ष्य बन जाता है।

(ख) नाम-स्मरण — हमारे साधन-मार्गमें भी ऐसी बहुतसी कृत्रिमताये और विलक्षणताये पैदा हो गई है। चित्त-शुद्धिकी साधनामें नाम-स्मरण एक अच्छा सहारा अवश्य है और उसमें जपकी मख्याकी अपेक्षा सतत जागृतिका महत्त्व है। लेकिन कविने उसकी महिमाका वर्णन करते समय अनेक गलत दृष्टान्त खड़े कर दिये हैं। इस कारण किसी भी तरह माला फेरते रहने और जप-व्रैकमें जपकी रकम जमा करानेको ही साधना माना जाता है।

(ग) संयम — मन, ज्ञानेन्द्रियो और कर्मेन्द्रियोके मयम — नियंत्रणके बिना कोई पुंष या स्त्री अपना शारीरिक, बौद्धिक या मानसिक विकास और गुणात्कर्ष नहीं कर सकता। लेकिन इनकी एक एक बातका जब व्योरेवार वर्णन दिया जाता है, तब हरएकका बड़ा विलक्षण आदर्श और माहात्म्य खड़ा कर दिया जाता है। स्वभावकी प्राकृतिक-नैसर्गिक प्रेरणाओको मुमस्कृत करने और उन पर अपना स्वामित्व जमानेका क्रम-मार्ग निर्माण करनेकी अपेक्षा इन प्रेरणाओको

जो जन्मा है उसका मरण निश्चित है, और जो मरा है उसका जन्म निश्चित है। इसलिए जो बात टल नहीं सकती, उसका तुझे नोक न करना चाहिये।

नष्ट करनेका आदर्श रखा जाता है और तरह-तरहके इन्द्रिय-दमनके व्रत-तप और कृत्रिम नियम बरते जाते हैं। परिणाम यह होता है कि इन प्रेरणाओंको दबाते रहनेके निष्फल प्रयत्नमें ही सात्त्विक वृत्तिके लोगोंकी बहुतसी शक्ति खर्च हो जाती है। जीवनके अन्त तक दमनमें पूरी सिद्धि तो मिलती ही नहीं। बीच-बीचमें जोरोसे प्रकृति अपना बल बतताती है और एकाध भयकर और लज्जाजनक गलती कराके मनुष्यकी वर्षोंकी साधना और प्रतिष्ठा पर पानी फेर देती है और कभी-कभी दम्भके नरकमें फेंक देती है। इसकी अपेक्षा जो लोग साधनाके पीछे न पडकर वर्तनकी एक धर्म्य मर्यादामें रहते हुए सयमी जीवन व्यतीत करते हैं, वे ज्यादा तेजस्वी, कर्तव्यनिष्ठ, प्रसन्नचित्त और नीरोग भी पाये जाते हैं।

“कर्मोन्द्रियाणि सयम्य य आस्ते मनसा स्मरन् ।  
इन्द्रियार्थान्विमूढात्मा मिथ्याचार स उच्यते ॥  
यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन ।  
कर्मोन्द्रियैः कर्मयोगमसक्त स विगिष्यते ॥” \*

(गीता, ३-६, ७)

इस तरह अनेक तरहके आदर्श, साधना, पूजा-विधि, सदाचार-दुराचारके नियम, पूर्णता-अपूर्णताके मापदण्ड वगैराके वारेमें गलत खयालोकें हमारे मन पर गहरे सस्कार पडे हुए हैं। वे हमारी शक्तिको नष्ट करते हैं और जिन प्रत्यक्ष अज्ञान, रोग, दारिद्र्य, आपसी वैर, छल-कपट, गुलामी वगैरा दु खोंसे मुक्त होनेमें हमारी सात्त्विक बुद्धिका उपयोग होना चाहिये और हमारी कर्तृत्व-शक्ति लगनी चाहिये, उनके लिए, पुरुषार्थ करनेसे हमें रोक देते हैं। भ्रमोंकी शिलाके नीचे हमारे पुरुषार्थका स्रोत छिपा रहता है। इस शिलाको हटायें विना वह स्रोत बाहर नहीं निकल पायेगा।

कर्मोन्द्रियोंका सयम करके, इन्द्रियोंके विषयोंका जो मूढ मनुष्य मनमें स्मरण किया करता है, उसका संयम मिथ्याचार है। परन्तु जो इन्द्रियोंको मनसे नियममें रखता हुआ, इन्द्रियोंके जरिये अनासक्ति-पूर्वक कर्मयोगका आचरण करता है, वह मनुष्य विगेष है।

२. घृति -- यह दूसरी महत्त्वकी वस्तु है। गीतामे बुद्धि और घृतिके भेदोका पास-पास ही वर्णन है। फिर भी हमारे शास्त्रीय ग्रथोमें मनुष्यकी उन्नतिमे घृतिके महत्त्व और विकास पर बहुत कम ध्यान दिया गया है। बुद्धिके नाम पर सूक्ष्म तार्किकताका हमारे विद्वानोमे बहुत ही ज्यादा विकास हुआ है, लेकिन घृतिका बहुत कम खयाल पाया जाता है। घृतिके मानी है धारण-शक्ति। बुद्धिसे एक सिद्धान्तका निर्णय तो हमने कर लिया, लेकिन निष्ठासे उसी सिद्धान्त पर अपनी जीवन-व्यवस्था करनेके लिए जो दृढता चाहिये उसमे हम बड़े ढीले हैं। सिद्धान्तमे हम सब वेद-धर्मी, जैन-धर्मी या बौद्ध-धर्मी प्राणीमात्रकी समानताके सिद्धान्तका इतने व्यापक रूपमे प्रतिपादन करेगे कि किसी मुसलमान या ईसाईकी तो वैसा करनेकी हिम्मत ही नहीं होगी।

“विद्या-विनय-सपत्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि।

शुनि चैव श्वपाके च पडिता समदर्शिन ॥”\*

(गीता, ५-१८)

इतने विशाल रूपमे समताका प्रतिपादन करनेकी साधारण मुसलमान या ईसाईकी हिम्मत न होगी। कमसे कम मनुष्य और इतर प्राणियोके बीच भेद-दृष्टि रखना शायद वह अपना फर्ज भी बतायेगा। लेकिन इतने बड़े सिद्धान्तकी शिक्षा पाने पर भी न हमारे घर्मात्मा या ब्रह्मनिष्ठ पडितोकी और न हमारे अनेक सुधारवादी विचारशील -- परंतु बड़े परिवारमे रहनेवाले -- कार्यकर्ताओकी यह हिम्मत होती है कि वे अपने घरके भीतरके भागमे किसी अच्छूतको ले जाय और उमे अपने आसन पर बिठावे तथा उसके साथ भोजन करे। कारण यह है कि हमने बुद्धिको बढ़ाया है, घृतिको नहीं बढ़ाया। आचारके नम्य हम कदम-कदम पर व्यावहारिक मुश्किलोका खयाल करते हैं, परिणामोंसे यानी अपने पर आनेवाली कठिनाइयोंमे हम टरते हैं और कुछ न कुछ वहाना निकालकर सिद्धान्त पर चलनेको टालते हैं। हमारे देगमे अपनी घृतिशक्तिको बढ़ानेकी न केवल अपने लिए बल्कि

\* विद्या-विनययुक्त ब्राह्मण, गाय, कुत्ता, हाथी या चाण्डाल सबमे पडित समदृष्टि रखते हैं।

वृद्धि की बुद्धि-वृद्धि के लिए भी बहुत बड़ी जरूरत है। क्योंकि जब हम इन दृष्टि में हर एक सिद्धान्त की जांच करेंगे कि उस पर हम किस हद तक चल सकते हैं, तब हमारे सिद्धान्तों के प्रतिपादन में अगर कुछ मंशोधन की जरूरत हुई तो हम उसे खोज सकेंगे और हमारे सिद्धान्त और वर्तन में मेल बिठा सकेंगे। यह याद रहे कि जब तक सिद्धान्त और वर्तन में मेल नहीं बैठता, तब तक कोई प्रामाणिक मनुष्य शान्ति नहीं पा सकता।

३. अनुकूल कर्मयोग — यदि हम वृत्तिके महत्त्वको समझ ले, तो उनके लिए अनुकूल कर्मयोग की अनिवार्यता तुरन्त ही मालूम हो जायगी। एक सिद्धान्तको अगर हमने मान लिया और उस पर दृढ़ रहने की जरूरत स्वीकार कर ली, तो उसे — छोटे पैमाने पर ही क्यों न हो — गुरु करना लाजिमी हो जाता है। किसी बाह्य साधन की जरूरत हो, तो उसे प्राप्त करने की चेष्टा की जाय, किसीके साथ की जरूरत हो, तो साथी ढूँढा जाय; जानकारी हासिल करना हो, तो साहित्य खोजा जाय; शारीरिक शक्ति या समय की कमी हो, तो उसे बढ़ाने की कोशिश की जाय, उपासना की कमी हो, तो उसे तीव्र किया जाय। थोड़े में, मनुष्य बैठ नहीं रह सकता, वह उद्योग-परायण हो जाता है। वह अपने पास में ही अनुकूल वायु-मण्डल बनाने में सफल होता है।

मैं आशा करता हूँ कि ये थोड़े विचार अपनी सात्त्विकता की कमजोरी मिटाने की इच्छा रखनेवाले मित्रों के लिए कुछ मददगार होंगे।

## कर्मक्षय और प्रवृत्ति

एक सज्जन मित्र लिखते हैं “कुछ साधु कहते हैं कि कर्मका सपूर्ण क्षय हुए बिना मोक्षकी प्राप्ति नहीं हो सकती। और कर्मसे निवृत्त हुए बिना कर्मक्षयकी संभावना नहीं है। इसलिए निवृत्ति-मार्ग ही आत्मज्ञान अथवा मोक्षका मार्ग है। क्योंकि जो भी कर्म किया जाता है, उसका फल अवश्य मिलता है। अर्थात् मनुष्य जब तक कर्ममें प्रवृत्त रहेगा तब तक, वह चाहे अनासक्तिसे कर्म करता हो तो भी, कर्मफलके भारसे मुक्त नहीं हो सकता। इससे कर्म-बंधनका आवरण हटनेके बदले उलटा घना होगा। इसके फलस्वरूप उसकी साधना खडित होगी। लोक-कल्याणकी दृष्टिसे भले ही अनासक्तिवाला कर्मयोग इष्ट हो, परंतु उससे आत्मज्ञानकी साधना सफल नहीं होगी। इस विषयमें मैं आपके विचार जानना चाहता हूँ।”

मेरी नम्र रायमें कर्म, कर्मका बंधन और क्षय, प्रवृत्ति और निवृत्ति, आत्मज्ञान और मोक्ष — इत्यादि की हमारी कल्पनाएँ बहुत अस्पष्ट हैं। अतएव इस सबबमें हम उलझनमें पड़ जाते हैं और साधनमें गीते लगाते रहते हैं।

इस सबबमें पहले हमें यह समझ लेना चाहिये कि शरीर, वाणी और मनकी क्रियामात्र कर्म है। कर्मका यदि हम यह अर्थ लेते हैं, तो जब तक देह है तब तक कोई भी मनुष्य कर्म करना बिलकुल छोड़ नहीं सकता। कथाओंमें आता है उस तरह कोई मुनि चाहे सौ वर्ष तक निर्विकल्प समाधिमें निश्चेष्ट रहकर पड़ा रहे, परंतु जिस क्षण वह उठेगा उस क्षण वह कुछ न कुछ कर्म अवश्य ही करेगा। इसके अलावा, यदि हमारी कल्पना ऐसी हो कि हमारा व्यक्तित्व देहमें परे जन्म-जन्मान्तर पानेवाला जीवरूप है, तब तो देहके बिना भी वह क्रियावान रहेगा। यदि कर्मसे निवृत्त हुए बिना कर्मक्षय न हो सके, तो उगहा यह अर्थ हुआ कि कर्मक्षय होनेकी कभी भी संभावना नहीं है।

इसलिए निवृत्ति अथवा निष्कर्मताका अर्थ स्थूल निष्क्रियता समझनेमें भूल होती है। निष्कर्मता एक सूक्ष्म वस्तु है। वह आध्यात्मिक अर्थात् बौद्धिक, मानसिक, नैतिक, भावना-विषयक और इससे भी परे बोधात्मक (सवेदनात्मक) है। क, ख, ग, घ नामके चार व्यक्ति प, फ, ब, भ नामके चार भूखे आदमियोंको एकसा अन्न देते हैं। चारों बाह्य कर्म करते हैं और चारोंको समान स्थूल तृप्ति होती है। परंतु संभव है क लोभसे देता हो, ख तिरस्कारसे देता हो, ग पुण्येच्छासे देता हो और घ आत्मभावसे स्वभावतः देता हो। उसी तरह प दुःख मानकर लेता हो, फ मेहरवानी मान कर लेता हो, ब उपकारक भावसे लेता हो और भ मित्रभावसे लेता हो। अन्नव्यय और क्षुधातृप्ति रूपी सबका बाह्य फल समान होने पर भी इन भेदोंके कारण कर्मके वधन और क्षयकी दृष्टिसे बहुत फर्क हो जाता है। उसी तरह क, ख, ग, घ से प, फ, ब, भ अन्न मागे और चारों व्यक्ति उन्हें भोजन नहीं करावे, तो इसमें कर्मसे समान परावृत्ति है; और चारोंकी स्थूल भूख पर समान परिणाम होता है। फिर भी भोजन न कराने या अन्न न पानेके पीछे रही बुद्धि, भावना, नीति, सवेदना इत्यादिके भेदसे इस कर्म-परावृत्तिसे भी कर्मके वधन और क्षय एकसे नहीं होंगे।

यहां प्रवृत्ति और निवृत्तिके साथ परावृत्ति और वृत्ति शब्द भी याद रखने जैसे हैं। परावृत्तिका अर्थ निवृत्ति नहीं है। परंतु बहुतसे लोग परावृत्तिको ही निवृत्ति मान बैठते हैं। और वृत्ति अथवा वर्तनका अर्थ प्रवृत्ति नहीं है। परंतु बहुतसे लोग वृत्तिको ही प्रवृत्ति समझते हैं। वृत्तिका अर्थ है केवल वरतना। प्रवृत्तिका अर्थ है विशेष प्रकारके आध्यात्मिक भावोंसे वरतना। परावृत्तिका अर्थ है वर्तनका अभाव; निवृत्तिका अर्थ है वृत्ति तथा परावृत्ति-सवधी प्रवृत्तिसे भिन्न प्रकारकी एक विधिष्ट आध्यात्मिक सवेदना।

कर्म-बन्धन और कर्मक्षयके विषयमें बहुतोका ऐसा खयाल मालूम होता है, मानो कर्म नामकी हरएकके पास एक तरहकी पूजा है। पांच हजार रुपये ट्रकमें रखे हुए हों और उनमें किसी तरहकी वृद्धि न

हो, परन्तु उनका खर्च होता रहे, तो दो-चार वर्षमे या पच्चीस वर्षमे तो वे सब अवश्य खर्च हो जायेंगे। परन्तु यदि मनुष्य उन्हे किसी कारोबारमे लगाता है, तो उनमे कमीवेशी होगी और सभव है कि पाच हजारके लाख भी हो जाय या लाख न होकर उलटा कर्ज हो जाय। तो यह घाटा भी चिंता और दुःख उत्पन्न करता है। सामान्य रूपमे मनुष्य ऐसी चिंता और दुःखकी सभावनासे घबराते नहीं और लाख होनेकी सभावनासे अप्रसन्न नहीं होते। वे न तो रुपयोका क्षय करना चाहते हैं और न रुपयोके बचनमे पडनेसे दुःखी होते हैं। निवृत्ति-मार्गी साधु भी मदिरामे और पुस्तकालयमे बढनेवाले परिग्रहसे चिंतातुर नहीं होते। परन्तु कर्म नामकी पूजीकी हमने ऐसी कल्पना की है, मानो वह एक बडी गठरी है और उसको खोलकर, जैसे बने बैसे, उसे खतम कर डालनेमे ही श्रेय है, कर्मका व्यापार करके उससे लाभ उठानेमे नहीं। कर्मको पूजीकी तरह समझनेके कारण उसे खतम करनेकी ऐसी कल्पना पैदा हुई है।

परन्तु कर्मका बन्धन रुपयोकी गठरी जैसा नहीं है। और वृत्ति-परावृत्ति (अथवा स्थूल प्रवृत्ति-निवृत्ति) से यह गठरी घटती-बढती नहीं है। जगत्मे कोई भी क्रिया हो — जानमे हो या अनजानमे हो, वह विविध प्रकारके स्थूल और सूक्ष्म परिणाम एक ही समयमे या भिन्न भिन्न समयमे, तुरत या कालान्तरमे, एक ही साथ या गूँह गूँहकर, पैदा करती है। इन परिणामोमे से एक परिणाम कर्म करनेवालेके ज्ञान और चरित्रके ऊपर किसी तरहका रजकण जितना ही असर उपजानेका होता है। करोडो कर्मोके ऐसे करोडो असरोके परिणामरूपे हर एक जीवका ज्ञान-चरित्रका व्यक्तित्व बनता है। यह निर्माण यदि उत्तरोत्तर शुद्ध होता जाय और ज्ञान, धर्म, वैराग्य इत्यादिकी ओर अधिकाधिक झुकता जाय, तो उसके कर्मका क्षय होता है ऐसा कहा जायगा। यदि वह उत्तरोत्तर अशुद्ध होता जाय — अज्ञान, अधर्म, राग इत्यादिके प्रति बढता जाय, तो उसके कर्मका मन्व होता है ऐसा कहा जायगा।

इन तरह कर्मोकी वृत्ति-परावृत्ति नहीं परन्तु कर्मका जीवके ज्ञान-चरित्र पर होनेवाला असर ही बन्धन और मोक्षका कारण है। जीवन-



कालमें मोक्ष प्राप्त करनेका अर्थ है एक ऐसी उच्च स्थितिका आदर्श, जिस स्थितिके प्राप्त होनेके बाद उस व्यक्तिके ज्ञान-चारित्र्य पर ऐसा असर पैदा ही न हो कि उसमें पुनः अशुद्धि घुस सके।

इसके लिए कर्तव्य कर्मोंका विवेक तो अवश्य करना पड़ेगा। उदाहरणार्थ, अपकर्म नहीं करने चाहिये, सत्कर्म ही करने चाहिये, कर्तव्यरूप कर्म तो करने ही चाहिये, अकर्तव्य कर्म छोड़ने ही चाहिये, चित्तशुद्धिमें सहायक सिद्ध होनेवाले दान, तप और भक्तिके कर्म करने चाहिये इत्यादि। इसी तरह कर्म करनेकी रीतिमें भी विवेक करना पड़ेगा, जैसे ज्ञानपूर्वक करना, सावधानीपूर्वक करना, सत्य-अहिंसा आदि नियमोंका पालन करते हुए करना, निष्काम भावसे अथवा अनासक्तिसे करना इत्यादि। परंतु यह कल्पना गलत है कि कर्मोंसे परावृत्त होनेसे कर्मक्षय होता है। कर्तव्यरूप कर्मसे परावृत्त होने पर कदाचित् सकाम भावसे अथवा आसक्तिसे किये हुए सत्कर्मोंसे भी अधिक कर्म-बधन होनेकी पूरी संभावना है।

इसकी अधिक सविस्तर चर्चाके लिए मेरी 'गीता-मथन' पुस्तक पढ़ियेगा।

दिसम्बर, १९४१

('महावीर जैन विद्यालय रजत-स्मारक')

## धर्म और तत्त्वज्ञान\*

यह सत्य है कि मैं तत्त्वज्ञान और धर्मके विषय पर लिखता आया हूँ। परंतु इससे यदि कोई यह कल्पना करे कि मैंने इस विषयके बहुतसे ग्रन्थ देख लिये होंगे और कुछ ग्रन्थोका तो अत्यन्त सूक्ष्मतासे अभ्यास किया होगा तो वह गलत होगा। 'नाऽमूलं लिख्यते किञ्चित्' इस प्राचीन प्रणालिकाका पालन करनेकी योग्यता मुझमें नहीं है। इस प्रकार इस विषयमें विद्वत्ताकी कसौटी पर सभव है मैं नापास हो जाऊँ।

तत्त्वज्ञान और धर्मके विषयोका मैंने साहित्यिक अभ्यासकी दृष्टिसे या धार्मिक वाचनके शांकीकी दृष्टिसे गायद ही विचार किया है। भक्तिमय जीवन मुझे माके दूधके साथ ही मिला था, परंतु जब तक तत्त्वज्ञान और धर्मका गहरा विचार किये बिना मुझे अपना जीवन निस्सार जैसा नहीं लगा, तब तक मैं इसमें अधिक गहरा उतरा नहीं था। जब मुझे पूरा विश्वास हो गया कि 'ज्या लगी आत्मा तत्त्व चीन्थो नहीं, त्या लगी साधना सर्व जूठी' — जब तक आत्मतत्त्वको पहचाना न जाय तब तक सारी साधना व्यर्थ हैं, तब मेरे लिए उनके पीछे लगे सिवा कोई चारा नहीं रह गया। इस प्रकार मुझे इनकी साधना और शोधमें लगना पडा। इसमें मुझे जितनी जदरत महसूस हुई उतना ही मैंने पढा। और जितना पढा उसमें से जितने उपयोगी मालूम हुए उतने सस्कार मैंने ले लिये, बाकीका छूट गया।

इतनी मर्यादाओके साथ पाठकको मेरे विचार नमजने चाहिये।

आज धर्म और तत्त्वज्ञानमें सबध गपनेवाले चिंतने ही प्रबल विद्वानोंको उलझनमें डाले हुए हैं। कुछ दिषयो पर मेरे विचार आजकी

\* दिसम्बर, १९३७ में कान्चीमें हुए गृहगती साहित्य सम्मेलनके धर्म और तत्त्वज्ञान विभागके सभापति-पदमें दिया हुआ व्याख्यान।

सामान्यतः प्रचलित मान्यताओंसे भिन्न दिशामें वह रहे हैं। इन सबकी यहाँ सविस्तर चर्चा करना शक्य नहीं है। इसलिए मैंने ऐसा विचार किया है कि अपने मतव्योको, दलीलोके बिना, लगभग सूत्र-रूपमें और इसके परिशिष्टके रूपमें रख दूँ और उसकी प्रस्तावनाके रूपमें कुछ विचार यहाँ पेग करूँ।

पाश्चात्य सस्कृति भौतिक अथवा आसुरी है और पूर्वकी अथवा आर्योंकी सस्कृति आध्यात्मिक अथवा दैवी है, हिन्दुस्तानकी प्रजा बहुत धर्म-परायण है और यही उसके पतनका कारण है, वगैरा बातें कहनेका हमारे देशमें रिवाज है। मैं ऐसा नहीं मानता, यह कहने पर यदि किसीको चोट पहुँचे तो मुझे क्षमा करे। यह बात सच है कि वेदान्तकी भाषा और जप-वाक्य (नारे) हमारे देशके कोने कोनेमें फैल गये हैं, हमारे देशमें वर्षाऋतुकी घासकी तरह सप्रदाय फूट निकलते हैं, साधुओंके झुंड सारे देशमें डवर उबर दिखाई देते हैं, राजनीतिक नेताओंकी अपेक्षा ब्रह्मज्ञानियोंकी संख्या अधिक होनेकी संभावना है और संसारके दुःखोंसे दग्ध कितने ही लोगोंको भर जवानीमें वैराग्य आ जाता है। फिर भी मुझे ऐसा लगता है कि कुछ नहीं तो लगभग एक हजार वर्षोंसे हमारे देशमें धर्मका ह्रास हो गया है, तत्त्वकी कहो या ईश्वरकी कहो, प्राण-वान निष्ठाका बहुत अंशमें लोप हो गया है, और हमारी सस्कृतिमें न तो अध्यात्मका, न धर्मका और न भौतिक विद्याका ही बल रहा है। परन्तु अध्यात्मका चोला पहने क्लोरोफार्म सूघती हुई किसी सस्कृतिका शरीर पडा हुआ है। ऐसे बड़े देशमें बीच-बीचमें कबीर, नानक, सहजानन्द, दयानन्द या गांधीजी जैसे दो-चार अलौकिक व्यक्ति निकल आवें और समाजको झकझोर दें, तो यह कोई बड़ी बात नहीं है। परन्तु इनमें से हरएककी देनके वारेमें विचार करनेसे मालूम पड़ेगा कि उन्होंने प्रचलित तत्त्वज्ञान या धर्ममें जो कुछ नवीन वृद्धि की है उसकी अपेक्षा उस पर प्रहार ही ज्यादा किये हैं। जिस प्रकार खेतमें उगे हुए कुशको केवल ऊपर-ऊपरसे काटनेसे वह नष्ट नहीं होता, उसे खोदना और जलाना पड़ता है, उसी प्रकार तत्त्वज्ञान और धर्मके क्षेत्रमें उगे हुए कुशको उखाड़नेके लिए इनमें से कुछ लोगोंने प्रयत्न किये और

उसीमें उनकी सारी जिन्दगी चली गई। उनमें से किसीको फसल लेनेका शायद ही अवसर मिला। उनके बाद रहनेवालोंने तो फिर थोड़े समयमें उतना ही कुश बढ़ा दिया।

हिन्दुस्तानमें दिखाई देनेवाले भक्तिभावके विषयमें कवीर एक पदमें कहते हैं

ऐसी दिवानी दुनिया भक्तिभाव नहीं बूझेजी।  
कोई आवे तो बेटा मागे यही गुसाईं दीजेजी।  
कोई आवे दु खका मारा हम पर किरपा कीजेजी।  
कोई आवे तो दीलत मागे भेट रुपैया लीजेजी।  
साचेका कोई गाहक नाही झूठे जगत खोजेजी।  
कहे कवीर सुनो भाई साधो अबोको क्या कीजेजी।

परन्तु अव्यात्म और धर्मके विरुद्ध किये गये इन प्रहारोंमें और आजके युनिवर्सिटियोंसे निकले हुए विद्वानोंके प्रहारोंमें बहुत अंतर है। सतोंने अपने देशके लोगोंको अधिक निकट और गहराईसे देखा था और वे खुद क्लोरोफार्मके नगेका अनुभव ले चुके थे। इसलिए उनका प्रयत्न सिर्फ क्लोरोफार्मका नगा उतारनेके लिए था। अर्वाचीन विद्वान ऐसा नहीं मानते। वे मानते हैं कि यदि अव्यात्म और धर्मका चोला फाड़ डाला जाय, तो क्लोरोफार्मका नगा उतर जायगा और हमारी प्रजामें नवीन प्राणोंका संचार होगा। यह कपड़े बदलकर साहब बनने जैसा है। इससे 'साहब' तो हम जहर कहला सकते हैं, परन्तु यदि मनमें हीनताका संस्कार रह गया हो, तब तो गीरे साहबके आगे तेजोहीन होकर ही खड़ा रहना पड़ता है।

सब तरहकी ज्ञानप्राप्तिमें एक काल मस्तीका आता ही है। नया अंग्रेजी सीखनेवाला लड़का माताको 'त्रिग वाँटर', 'मी वाँण्ट हॉट हॉट ब्रेड' का हुक्म देता है, बादमें मस्कृत मीनवना शुरू करना है तब वह 'जल आनन्द', 'उष्णा उष्णा गीघ्रपत्रिका यच्छ' के हुक्म देता है। ऐसी ही मस्तीका काल तत्त्वज्ञानमें भी आता है। 'मै ब्रह्म हूँ, मैं इस विश्वका आत्मा हूँ, मैं ही राम हूँ, मैं ही कृष्ण हूँ' — इस तरह बोलते बोलते साधक आनन्दमें डूबने लगता है। भौतिक

विद्याओमें भी ऐसी मस्ती चढती है। जिस तरह कोई भक्त 'राम राम' या 'शिव शिव' कहता है, उसी तरह वह 'अणु, अणु' या 'मेटर, मेटर' कहता है। परंतु मस्ती कभी ज्ञान नहीं हो सकती। वह वदहजमीकी निशानी है। आत्मामे मस्तीके लिए मुझे कही भी अवकाश दिखाई नहीं देता। यदि मैं आत्मा या ब्रह्म हूं, तो क्या वाकीका जगत् ठीकरा है? यदि मैं ही राम हू, कृष्ण हू, ईशु हू, मुहम्मद हू, तो जगत्के दूसरे प्राणी क्या हैं? और किसीको ऐसा कहनेकी मस्ती क्यों नहीं आती है कि 'मैं ही रामा भगी हू, मैं ही काना चमार हू, जगत्की हीनसे हीन वस्तु मैं ही हू?' यदि ऐसी दृढ प्रतीति हो गई हो कि सारा जगत् एक ही चैतन्य तत्त्व है, तो ब्रह्मानन्दकी खुमारीके लिए अवकाश कहा रहता है? चित्तमे मैं और ब्रह्म इन दोनोंके एक ही समय रहनेके लिए जगह ही कहा है?

सच्चाई यह है कि हमारे पूर्वजोने सारे जगत्मे एक अखण्ड, अविनाशी, अमेय चैतन्यके अस्तित्वका अनुभव किया, पर हमने उसे इस तरह सावा कि हमारा प्रत्यगभिमान मिटनेके बदले उलटा पक्का हुआ। हम पक्के व्यक्तिवादी बन गये। जो अपने ही हितकी अधिक चिंता रखता हो और जगत्के हितकी ओर बिलकुल उदासीन वृत्ति रखता हो, वह अधिक सच्चा मुमुक्षु कहलाता है।

हमने जिस तरहसे तत्त्वज्ञान सिद्ध किया, उसका परिणाम भक्ति-मार्ग पर भी अच्छा नहीं हुआ। इससे भक्तिमार्ग कृत्रिम बननेके साथ साथ व्यभिचारी भी बना। एकेश्वर-निष्ठा, अनन्याश्रय, एकान्तिक भक्ति, अहैतुकी भक्तिके बढनेके लिए वातावरण ही न रहा। वैदिक देवोंसे भी देवोंकी सख्या बढ गई और गुरुशाहीके लिए रास्ता ज्यादा खुला हो गया सो अलग। "छोडिके श्रीकृष्ण देव, औरकी जो करू सेव, काटि डारो कर मेरो तीखी तलवारसे" — ऐसी अनन्यता कुछ व्यक्तियोंकी ही विशिष्टता बनी। और वह कुछ लोगोके मतानुसार अनुदारता भी मानी जाती है। ज्ञानी तो सबके स्तोत्र रचता है, सबको पूजता है और सबकी महिमा बढाता है, और दूसरे ही क्षण कहता है, "कौन देव और कौन भक्त, सभी अज्ञानियोका आचार है!"

इस स्थितिमें तत्त्वज्ञान और धर्म मूढ, अविकासशील और प्रगतिविरोधी बन जाय तो कोई आश्चर्य नहीं।

श्री शंकराचार्यने जिस प्रकार अनुभूतिमात्र आत्माका निरूपण किया है, और श्री वल्लभाचार्यने जिस तरह जगत्का ब्रह्मरूपमें वर्णन किया है, वह मुझे बहुत अशमे मान्य है। परन्तु इनके मायावाद और लीलावाद मुझे स्थूल या सूक्ष्म किसी भी अवलोकनमें सच्चे नहीं लगते। इसकी अपेक्षा श्री रामानुजका 'जड और जीवरूपी शरीरवारी ब्रह्म' का निरूपण अधिक सरल और कमसे कम स्थूल अवलोकनमें सच्चा लगता है। 'शरीरवारी' के बदले 'स्वभाववारी' कहे, तो गीताके सातवें अध्यायके निरूपणसे वह मिल जाता है। जिस प्रकार व्यवहार-दृष्टिसे वेदान्तको साख्य-दर्शनका निरूपण लगभग साराका सारा स्वीकार कर लेना पडा है, उसी तरह शांकरवेदान्ती तथा वल्लभवेदान्तीके लिए जगत्के व्यवहारमें विशिष्टाद्वैतकी भूमिका रखनी ही पडती है। विशिष्टाद्वैत अर्थात् आकाश जैसा एक नहीं, सफेद और काले जैसा द्वैत नहीं, परन्तु कडे और कुण्डल जैसी विभेदतावाला अद्वैत। दूसरी तरह कहे तो समानतावाला द्वैत भी कह सकते हैं। "मैं ही राम और कृष्ण हूँ" या "मैं ही रामा भगी या काना चमार हूँ" ये दोनों अध्यासयोग हैं, कल्पनाका विहार हैं, साक्षात् अनुभव नहीं हैं। परन्तु जो राम है, जो कृष्ण है, जो भगी है, जो चमार है तथा जो मैं हूँ, वे सब एक ही परम चैतन्यके रूप और घटक हैं और अनेक तरहसे एक ही शरीरके अवयवोंकी तरह एक-दूसरेके साथ जुड़े हुए हैं, यह एक ऐसा सत्य है जो अनुभवमें आ सकता है, व्यवहारमें उतारा जा सकता है और साधारण बुद्धिके मनुष्यकी समझमें भी आ सकता है। सामनेकी दीवार जिसे दिखाई देती है वह 'दिखाई देती है' ऐसा कहे तो अज्ञानी है, 'हैं ही नहीं' ऐसा कहकर भी जो व्यक्ति दीवार है ऐसा मानकर व्यवहार करे वह जानी है। आत्मामें अज्ञान नहीं रह सकता, फिर भी अज्ञानके कारण जगत्का भासना होता है, परन्तु उस अज्ञानका भी वास्तविक अस्तित्व नहीं है। इन उपपत्तिने परमेश्वरको ऐसा गूढ बना दिया है कि जो वस्तु खुली आँखोंसे चारों

ओर फँली हुई दिखाई देनी चाहिये, वह लुप्त हो गई जैसी या केवल काल्पनिक और 'इनकार' करने जैसी लगती है।

“पानी विच मीन पियासी,  
मोहि सुन सुन आवत हासी;  
घरमे वस्तु नजर नहि आवत,  
वन वन फिरत उदासी।”

इसका कारण मुझे यह लगता है कि तत्त्वज्ञान और धर्मका विकास आज कितनी ही सदियोंसे हमारे देशमें केवल तार्किक तथा साहित्यिक विलासका विषय बन गया है, शोधनका नहीं। जो लोग उसका केवल शौक या धधके लिए ही अभ्यास करते हैं, वे बच जाते हैं, परन्तु जो सत्यको प्राप्त करनेके लिए उसका आधार लेते हैं, वे बेचारे हैरान होते हैं। इसीलिए कबीर कटाक्ष करते हैं

“गौतम, कपिल, कणाद अरु शेष, जैमिनी, व्यास,  
षड् धीवर षड् जाल रची डालै जीवको फास।”

जब तर्कशास्त्र और साहित्यका विकास इस प्रकारसे होता है कि जिस वस्तुको अविद्वान मनुष्य सरलतासे समझ जाता है, उसे समझनेमें विद्वान उलझनमें पड़ जाय अथवा उसे बहुत विस्तारसे समझाना पड़े, तब यह मानना चाहिये कि उसके विकासमें कहीं बहुत बड़ा दोष रह गया है। विद्वानोंकी बहुतसी चर्चाएँ इस प्रकारकी होती हैं। उदाहरणके लिए, अविद्वानोंकी किसी सभामें जाकर हम पूछें कि गांधीजीको साहित्यकार कह सकते हैं या नहीं, तो वे कहेंगे कि हम तो केवल उनके ही लेख पढ़कर मार्गदर्शन प्राप्त करते हैं और हमें उन्हींके लेख सबसे ज्यादा समझमें आते हैं। उन्हें यदि साहित्यकार न कहा जाय तो किसे कहा जाय? फिर भी, विद्वानोंकी सभामें इस प्रश्न पर कमसे कम दो दो दिन तक चर्चा चलाना कठिन नहीं होगा। और ऐसा भी हो सकता है कि अन्तमें बहुमतसे वे इस निर्णय पर पहुँचें कि गांधीजीको लेखक तो कह सकते हैं, परन्तु साहित्यकार नहीं।

इसी तरह किसी अविद्वानसे हम पूछें कि मिठास किसे कहते हैं, तो वह कहेगा कि गुडके जैसा स्वाद मिठास है। वह मान लेगा कि या

तो आपने गुड चखा होगा या चख कर जान लेंगे। और यदि उससे अधिक पूछें कि गुड मीठा क्यों लगता है, तो अधिक पिष्ट-पेपण किये बिना एकदम उत्तर देगा कि यह उसका स्वाभाविक धर्म ही है। परन्तु यदि किसी विद्वानसे यह प्रश्न पूछेंगे, तो वह बहुत विचार करके कदाचित् यह उत्तर देगा. "पदार्थोंमें रहनेवाले कुछ कार्बोहाइड्रेट तथा कुछ सल्फाइड रसायनोका जीभकी लारमें रहनेवाले अमुक निश्चित रसायनोके साथ सम्बन्ध होनेसे जीभके ज्ञानतत्त्वों पर जो असर होता है, उसे लोग मिठासके नामसे पहचानते हैं। और उसका ऐसा ही असर क्यों होता है, इसके विषयमें अभी तक निश्चित रूपसे नहीं जाना जा सका है।" यह उत्तर बेचारा अविद्वान तो समझ ही नहीं सकेगा, और विद्वान समझकर भी ज्ञानमें अविद्वानसे आगे नहीं बढ़ सकेगा।

इसी प्रकार किसी अविद्वानसे हम पूछें कि पाप क्या है और वह कैसा होता है तो वह कहेगा कि हमारी विवेक-बुद्धि और अन्त-करण जो न करनेके लिए कहे उसे करना पाप है, अथवा ऐसा काम पाप है जिससे दूसरेके साथ अन्याय हो या दूसरेको पीडा पहुंचे, और वह हममें रही हुई काम, क्रोध, लोभ इत्यादि बलवान वासनाओंके कारण होता है। साधारण जिज्ञासु परन्तु अविद्वान मनुष्य इतने निरूपणसे व्यवहारोपयोगी नियम बना लेगा। परन्तु यदि किसी विद्वानसे ये प्रश्न पूछेंगे, तो वह कहेगा कि पापके स्वरूपके विषयमें विद्वान लोग अभी तक छानबीन कर रहे हैं और किसी निर्णय पर नहीं पहुंच सके हैं, क्योंकि पाप-पुण्य सापेक्ष है या निरपेक्ष, सर्वदेशीय और सर्वकालीन है या देशकालानुसारी, इन प्रश्नोंका अभी तक निश्चित निर्णय नहीं हो सका है। ऐसा क्यों होता है, यह निश्चित करना तो और भी कठिन है। क्योंकि काम-क्रोध-लोभ इत्यादि वृत्तियोंको इनमें जो खराब ही मान लेना पड़ता है, उनके लिए कोई आत्रा नहीं है। इस तरह विद्वान उलझनमें पड़ जाते हैं। अविद्वान उलझनमें नहीं पड़ता, क्योंकि वह जानता है कि जिस तरह मनुष्यमें सफेद और कालेकी पगीक्षा करनेकी स्वाभाविक नेत्रशक्ति है, उन्हीं तरह काम-क्रोध-लोभ इत्यादिकी योग्य और अयोग्य वृत्तियां कौनसी हैं, उन्हीं पर करनेकी भी कुछ कुदृग्नी



शक्ति उसमें रहती है। उसके निर्णयो पर आधार रखकर जीवनके सामान्य काम हल हो जाते हैं। जिस तरह अमुक रंगको लाल कहना या हरा, यह उलझन गायद ही पैदा होती है, उसी तरह अमुक कामको पाप कहना या पुण्य, यह उलझन भी रोज रोज पैदा नहीं होती। किसी समय ऐसा प्रसंग आने पर किसी अधिक अनुभवी और चतुर व्यक्तिसे पूछकर इसका निर्णय कर लिया जाता है।

सरल वस्तुको कठिन बनानेकी कलाका तत्त्वज्ञान और धर्मके विषयमें काफी विकास हुआ है। और यह कला ही बहुतसे धार्मिक झगडोका मूल है। जो वस्तु प्रत्यक्ष अनुभवसे या प्रयोग द्वारा जानी जा सकती है, उसे वाद-विवाद द्वारा सिद्ध करनेकी कोशिश करनेके ऐसे ही परिणाम आते हैं। चार्ल्स द्वितीयकी एक बात है। उसने राँयल सोसायटीके सामने एक समस्या रखी कि लवालव भरे हुए पानीके वर्तनमें भरी हुई मछली छोडनेसे थोडा पानी बाहर निकल जाता है, परन्तु जीवित मछली छोडनेसे नहीं निकलता। इसका क्या कारण है? कहते हैं कि राँयल सोसायटीके विद्वानोंने इसके लिए अनेक प्रकारके खुलासे लिख कर भेजे। परन्तु किसीके खयालमे यह नहीं आया कि पहले इसका तो निर्णय कर लें कि जीवित मछली छोडने पर पानी बाहर निकलता है या नहीं! इसी तरह तत्त्वज्ञानका पचीकरणका विषय लीजिये। आकाशसे वायु, वायुसे तेज, तेजसे जल, जलसे पृथ्वी होती है, इस तरह हम पिछले एक हजार वर्षसे रटते आये हैं। इस पर बड़े बड़े सस्कृत और प्राकृत विवेचन लिखे गये हैं। और एक पत्रपचीकृत गणित भी है। उसमें कहा गया है कि हरएक महाभूतमे उस महाभूतका आधा और दूसरे चार महाभूतोमे से हरएकका आठवा भाग है। यह कितना काल्पनिक गणित है? कपिलने अथवा जो कोई इसका मूल उत्पादक रहा हो उसने तो कुछ अवलोकन करनेके बाद इस कार्य-कारणकी परपराकी व्यवस्था की है। परन्तु उसके बाद गायद ही किसीने उसमे सगोचन-परिवर्धन करनेकी या उसके सत्यको कसौटी पर कसनेकी तकलीफ उठाई है। हां, उसे केवल अधिक दृढ बनानेके लिए कल्पना-विलास जरूर किया है।

इसी तरह साधारण मनुष्यको यह बात समझनेमें देर नहीं लगेगी कि जगत्में निश्चित नियमाधीनता है। कुदरतके कुछ अचल नियम हैं। जगत्का तत्र हमारी इच्छानुसार भले न चलता हो, लेकिन उसमें अव्यवस्था नहीं है। सूखा पत्ता भी किसी नियमके वश होकर ही अपनी जगहसे खिसकता है। फिर भी योगवासिष्ठके विद्वान रचयिताने जगत् केवल मायिक है, इसमें किसी प्रकारकी निश्चित व्यवस्था है ही नहीं, यह सिद्ध करनेके लिए अरेवियन नाइट्सको भी मात कर देनेवाली आश्चर्यजनक कथाओकी कल्पना की है। उसने पत्थरमें कमल उगाये हैं, साख्य कार्य-कारण-परपरासे विभिन्न प्रकारकी परपराओवाली सृष्टियोंका वर्णन किया है। प्रत्येक कल्पमें और प्रत्येक ब्रह्माण्डमें राम, कृष्णादिके अवतारोकी आवृत्तिया निकाली हैं, और सयमी-स्वच्छदी, चतुर-यागल, दैवी-राक्षसी सब प्रकारके ब्रह्मनिष्ठ समाजके सामने रखे हैं। बेचारे साधकको इन सबका वारवार पारायण करना पड़ता है और यह सब ऐसा ही है, इस तरह अपनी बुद्धिमें उतारनेके लिए उसे प्रयत्न करना पड़ता है, और जब इसमें शकाये पैदा हो अथवा यह वस्तु अनुभवमें न उतरे, तब अपनी साधनामें कुछ न कुछ त्रुटि समझकर उसे उद्विग्न रहना पड़ता है। जो व्यक्ति इन सबका शास्त्रकी रीतिमें बार बार निरूपण कर सकता है, वह हमारे देशमें ब्रह्मनिष्ठ सद्गुरु बनता है!

तत्त्वज्ञानमें सूक्ष्मता और कठिनता जरूर है। बुद्धिमें न उतर सकें ऐसी अनेक विद्याएँ जगत्में हैं। केवल तत्त्वज्ञान ही कठिन है ऐसा नहीं। परंतु इसे गूढ (mysterious) मनवाने या बनानेके जो प्रयत्न होते हैं, उनमें मुझे कोई रुचि नहीं है। स्वामीनारायण संप्रदायमें इसे 'खूणियु ज्ञान' — गुप्त रीतिसे शिष्य पर अनुग्रह करके दिया जानेवाला ज्ञान कहा जाता है। ऐसे गूढ ज्ञानके प्रति शकाकी दृष्टिसे देखा जाता है। इसमें बहुतसी गूढता तो केवल शब्दाडम्बर बढ़ाकर ही पैदा की जाती है। तीन देह, तीन अवस्थाये, उनके तीन अभिमानी, तीन सृष्टिया, तीन सृष्टियोंकी अवस्थाये और उनके अभिमानी तीन ईश्वर, नार ब्यूह, पाच कोश, सात भूमिकाएँ, चौदह प्रकारका ब्रह्मानंद, स्वर्ग, वैकुण्ठ, गोलोक, अक्षरधाम, जीव-ईश्वर-माया-ब्रह्म-परब्रह्म, जीवन्मूर्ति, विदेह-

मुक्ति, इत्यादि इत्यादिके पीछे कितना शब्द-विलास हुआ है। यह शब्द-विलास मनुष्योंकी वास्तविक समस्याको हल करनेमें अधिक मदद नहीं देता। इन सबमें कुछ विचारने या समझने जैसा है ही नहीं, यह बात नहीं। परन्तु इनके आसपास जिस गूढताका कुहरा छा जाता है, उससे तत्त्वज्ञान या धर्मको लाभ नहीं होता।

इसी तरह धर्म-निरूपणमें मूलको छोड़कर शाखाओंको पोसने और उन्हें चमत्कारोंके श्रृंगारसे सुसज्जित करनेका आडंबर हुआ है। ढाई हजार वर्ष पहले बुद्धने लोगोंके सामने पाच व्रत रखे थे - शराव नहीं पीना, हत्या नहीं करना, चोरी नहीं करना, व्यभिचार नहीं करना और असत्य नहीं बोलना। बौद्धधर्ममें इससे अधिक गहन विचार और विषय भी है; उसका एक अलग तत्त्वज्ञान भी है। परन्तु ये पाच नियम संप्रदायोंसे परे सार्वजनिक उपदेश हैं। इस उपदेशको किये २५०० वर्ष हो गये। परन्तु सवा सौ वर्ष पहले हो गये स्वामीनारायणको भी,

“दारु, माटी,<sup>१</sup> चोरी, अवेरी,<sup>२</sup> चारनों त्याग करी,

भजी ल्योने सहजानद हरि ।”

ऐसे उपदेशके द्वारा गुजरात-काठियावाड़की आम प्रजामें अपनी प्रवृत्ति चलानी पड़ी। पाचमें से एक नियम उन्हें कम करना पडा, और वह भी चौबीस सौ वर्षके बाद। परन्तु आज भी क्या स्थिति है? अधिकसे अधिक हम लोगोंको शराव छोड़नेके लिए कह सकते हैं। मासाहारका निषेध करनेकी आज हमारी हिम्मत नहीं है। उल्टे शाकाहारियोंमें भी इसका प्रचार होनेके चिह्न दिखाई देते हैं। दवाके नाम पर तो वह लिया ही जाता है। व्यभिचार, असत्य और चोरीके प्रति तो लगभग उपेक्षाकी वृत्ति रखकर ही चलना पडता है। ऐसी हालतमें आम प्रजाके लिए धर्मोपदेश कितनी वातोंमें मर्यादित होना चाहिये, इसकी कल्पना करनी चाहिये।

शराव, मास, चोरी, व्यभिचार और असत्य — इन वातोंमें विद्वान और सस्कारी कहे जानेवाले वर्ग अविद्वान और असस्कारी लोगोंसे ज्यादा ऊंचे उठे हांते हैं ऐसी बात नहीं है। फिर भी यदि कोई

१. माटी = मास, २ अवेरी = व्यभिचार।

धर्मोपदेशक केवल इतनी ही बातों पर भार देकर विद्वानोंके सामने व्याख्यान दे, तो वह प्रतिष्ठा नहीं प्राप्त कर सकता। इसलिए धर्म-विवेचकोंने मूलोको छोड़कर शाखाओको पोसनेका अधिक श्रम किया है। खाद्य भोजन कौनसा, अखाद्य भोजन कौनसा, जूठा क्या, साफ क्या, कौन स्पृश्य, कौन अस्पृश्य इत्यादिका सूक्ष्म विवेचन हम करते हैं, नहानेसे, खेती करनेसे, सन्ध्या हो जानेके बाद भोजन करनेसे, विना उवाला हुआ पानी पीनेसे तथा पैदल चलनेसे कितनी हिंसा होती है, इसकी सूक्ष्म समीक्षा हम करते हैं, परंतु धर्मके मूलोको बेधडक उखाडते हैं। अर्थात् चोरी, व्यभिचार, मानव-हिंसा या मोती अथवा रेशम जैसी धन देनेवाली व्यापारिक हिंसा पर हम मौन रखते हैं। फिर भी हम धर्मका कितनी सूक्ष्मतासे विचार करते हैं या कितनी बारीकीसे उसका पालन करते हैं, इसका हमें अभिमान होता है। इससे यह सिद्ध होता है कि हमारी विचार करनेकी रीति कितनी विकृतिपूर्ण है।

हम किसी धार्मिक पुरुषका जीवन-चरित्र तथा सम्प्रदायकी पुस्तकें देखे। उनमें से सच्चे या बनावटी चमत्कारोकी बातें, पूजाये, स्वागत-समारोह, भेंट-पूजा, भोज, श्रृंगार इत्यादिकी बातें निकाल डाले और केवल चरित्र-नायकका इतिहास और उसके चरित्र और गुणोका चित्र देखनेका प्रयत्न करे। ऐसा करके देखेंगे तो पता चलेगा कि यह काम धूलमें से धानके कण ढूढनेके समान कठिन है, और फिर भी हमें ऐसा विश्वास नहीं होगा कि हमने कहीं भी भूल नहीं की है।

मेरे कहनेका आशय यह नहीं है कि यह हकीकत केवल हमारे ही देशकी है। सब देशोके तत्त्वज्ञान और धर्ममें ये दूषण घुमें हुए हैं। परन्तु हमारा तत्त्वज्ञान और धर्म-विचार जगत्में सवने श्रेष्ठ है, ऐसा हमारा दावा है। इसलिए ये दूषण हमारे लिए तो अविचलज्जास्पद हैं और उनका सगोचन अधिक आवश्यक है।

विद्वानोको उल्लङ्घनमें डालनेवाले अनेक प्रश्नोमें से ये दो प्रश्न भी हैं — परमेश्वर है या नहीं? और है तो जगत्में अन्याय, दुःख इत्यादि क्यों हैं? इनकी यहाँ पूरी चर्चा करना कठिन है। यहाँ तो मैं इतना ही कहूँगा

परमेश्वर है या नहीं, इस प्रश्नका केवल तर्कके द्वारा हम निर्णय करना चाहें, तो वह कभी नहीं हो सकता। इसमें अनुभव-शुद्धि, विचार-शुद्धि और भाषाशुद्धि तथा पहली दो शुद्धियोंके आधारके रूपमें भावना-शुद्धि — इन चारोकी अपेक्षा है। जगत् केवल जड तत्त्वका बना हुआ है, या जड और जीव दो तत्त्वोका बना हुआ है, या उनके सिवा एक परमात्मा तत्त्व भी है, या न तो पुरुष है और न प्रकृति है, केवल शून्यमें से ही सब कुछ पैदा हुआ है, और यह आत्मा या परमात्मा (दोमें से जो भी हो) सगुण है या निर्गुण, कर्ता है या अकर्ता, इन दोनोके बीचमें द्वैत है, अद्वैत है या विशिष्टाद्वैत है? — ऐसे ऐसे कई प्रश्न तत्त्वज्ञानके मार्गसे जानेवाले हरएकके मनमें उठते हैं। प्राचीन कालसे इन प्रश्नों पर चर्चा होती आई है और भविष्यमें भी होगी। जगत्में परमेश्वर है तो दुख और अन्याय क्यों होते हैं, इसका उत्तर भी इन मूल प्रश्नोंके योग्य निराकरणसे सम्बन्ध रखता है। जिनके मनमें प्रामाणिक शोधन करते समय ये शकाए उठती हैं, उनमें परस्पर इनकी चर्चा हो तो भी झगडा होनेका कोई कारण नहीं है। परमेश्वरके अस्तित्वके विषयमें अश्रद्धा होने मात्रसे कोई तत्त्व-जिज्ञासु दुराचारी नहीं हो जाता। परमेश्वरमें श्रद्धा रखने जितनी ही महत्त्वपूर्ण वस्तु मानवतामें श्रद्धा रखना है। मानवतामें जिनकी श्रद्धा नहीं, वे परमेश्वरका अस्तित्व स्वीकार करे या न करे, नास्तिक ही हैं। उनके मनमें ये प्रश्न श्रेय-शोधन करते हुए नहीं उठते, वे तो व्यक्तिगत प्रेय-शोधनको अनुकूल बनानेके लिए इन प्रश्नोंकी आड लेते हैं।

धार्मिक झगडोको देखेंगे तो मालूम होगा कि सब धर्म अनेके-श्वरवादी हैं। इनमें पहला ईश्वर सब धर्मोंमें एक ही होता है। उसका स्वरूप सदरूप माना गया हो या असदरूप, उसकी सदरूपता तथा अमदरूपता सनातन और स्वाभाविक मानी गई हैं। परन्तु इस ईश्वरके साथ हरएक धर्म एक या अधिक दूसरे ईश्वर — अथवा उसके पेशवा या प्रतिनिधि — रखना चाहता है, और यही किसे रखना तथा किन्म रूपमें रखना इसके लिए झगड़े खड़े होते हैं। क्योंकि उसके लिए यह दावा किया जाता है कि वह तारनहार है। और इस

तरहका दावा करनेवालोको सिर्फ अपने उद्धारकी चिंता नहीं होती, परन्तु दूसरोके उद्धारकी चिंता होती है तथा आवश्यकता पड़ने पर बलात्कारसे, धोखा देकर या लालच बताकर भी यह उद्धार करनेका आग्रह होता है। इसलिए दूसरे धर्मोंके प्रतिस्पर्धी पेशवाओको पदभ्रष्ट करनेके लिए लड़ाई करना जरूरी लगता है। जितनी जिहादे पुकारी जाती है, वे सब इन पेशवाओके नामसे ही पुकारी जाती है। एकको शिवकी उपासना चालू करनी होती है, दूसरेको विष्णुकी, तीसरेको विष्णुके किसी खास अवतारकी, चौथेको गणपतिकी, पाचवेको देवीकी, छठेको तीर्थंकरकी, सातवेको बुद्धकी, आठवेको पैगम्बरकी, नवेको मसीहकी और दसवेको आखिरी पैगम्बरकी ही। इसके अलावा, हिन्दू धर्मके भिन्न भिन्न गुरु-संप्रदायोमें अपने अपने गुरु-परब्रह्मकी। हरएकको ऐसा लगता है कि मेरा पेशवा ही सच्चा है, दूसरे गौण अधिकारी, पदच्युत हुए अथवा ढोगी हैं। मराठाशाहीके समयमें धीरे धीरे छत्रपतिकी गद्दी एक कोनेमें रह गई और पेशवाओका पद महत्त्वपूर्ण हो गया था। बादमें छत्रपतिके कारण पेशवाकी पेशवाई नहीं रही, परन्तु पेशवाओके कारण छत्रपतिकी 'सत्ख्याति' हुई और छत्रपतिकी आज्ञाओकी अपेक्षा पेशवाकी आज्ञाओका अधिक डर लगने लगा। इसी तरह धर्म-संप्रदायोमें परमेश्वरके कारण उसके पेशवाओको नहीं, परन्तु पेशवाओके कारण परमेश्वरको 'सत्ख्याति' मिलती है और ईश्वरके नियमोंकी अपेक्षा इन पेशवाओके नियमोंका अधिक डर लगता है।

सत्य यह है कि मनुष्यको जो बुद्धि मिली है वह केवल आगीर्वाद-रूप नहीं, शापरूप भी है। उसके कारण वह मूलको छोड़कर गांजाओमें फस जाता है और धर्मको पालनेके प्रयत्नमें ही शर्धर्म करने लगता है। क्या यह आश्चर्यकी बात नहीं है कि विभिन्न धर्मोंने ईश्वरके स्वरूपका और धर्मके विविध अंगोंका बहुत ही सूक्ष्म विचार किया है, सूक्ष्म जंतुओकी भी हिंसाका विचार करके उसका निषेध किया है, परन्तु एक भी महान धर्ममें स्वयं मनुष्यकी हिंसाका सर्वथा निषेध नहीं किया गया है? मनुष्यने दूसरे बहुतने पाप माने हैं, परन्तु स्वजानि-महारमें शावक ही पाप माना है। इसलिए एक नहीं तो दूसरे निमित्तने, ऐहिक न

मिलता हो तो पारलौकिक निमित्त उपस्थित करके भी, वह स्वजातिका सहार करनेके लिए तत्पर होता है। 'चेतनका गल काटत है, घर पत्थर पाहन मानत है।' जगत्में नास्तिकता और मूर्तिपूजाका विरोध करनेवाले अनेक संप्रदाय हैं। परन्तु खुद नास्तिकता या मूर्तिपूजामें न पडा हो, ऐसा एक भी धर्म नहीं है। कारण यह है कि नास्तिकता और मूर्तिपूजा ईश्वर-विषयक ज्ञान-अज्ञानमें से ही नहीं पैदा होती है, परन्तु स्वजाति-शत्रुत्व और उसकी हिंसा करनेकी तत्परतामें से तथा ईश्वरके बदलेमें किसे स्वीकार करना चाहिये, इसके आग्रहमें से पैदा होती है। चेतनकी अपेक्षा जडकी अधिक महिमा समझना और जडके प्रति रहे आदरके लिए चेतनका सहार करना, इसीका नाम नास्तिकता और मूर्तिपूजा है।

इसका उपाय क्या है? कितने ही लोग कहते हैं कि धर्मका उच्छेद करना चाहिये। खूनकी नदिया वहाकर भी धर्मका उच्छेद करना शक्य नहीं है। जब तक मनुष्य विचारी प्राणी है, श्रेयका शोधक है, ज्ञानका शोधक है, तब तक धार्मिक समाजकी रचना होती ही रहेगी। और जब तक उसकी बुद्धि और चरित्रका विकास अपूर्ण है, तब तक अज्ञान, अधविश्वास, पक्ष और झगडे भी होते ही रहेंगे। धर्मके अलावा दूसरे क्षेत्रोंमें भी कुछ कम झगडे नहीं होते। इस सारी परिस्थितिमें से हमें मानव-कल्याणके मार्ग ढूँढने हैं। परिशिष्टमें दिये हुए सूत्र इसी हेतुसे लिखे गये हैं। पाठकोंसे निवेदन है कि वे उन पर मनन करें।

\*

अन्तमें मानवकी हिंसा न करना, सब मनुष्योंके प्रति समवृत्ति, सर्वधर्म-समभाव, असत्य-मद्य-चोरी और व्यभिचारसे परहेज, व्यक्तिगत तथा सार्वजनिक स्वच्छता और जगत्के प्रति कर्तव्य-निष्ठा -- ये मनुष्यके कमसे कम सदाचार अथवा धर्म हैं। इनके विना वाकी सारा तत्त्व-चिंतन, योगान्यास या धर्म-याजन अपनी छायाको पकड़नेके लिए की गई होड ही है, और सारी सूक्ष्म चर्चा परिणाममें केवल घुघली बुद्धि ही है।

“हिरण्मयेन पात्रेण सत्यस्याऽपिहितं मुखम्।

तत्त्वं पूषन्नपावृणु सत्यवर्माय दृष्टये ॥” ईश - १५

१

तत्त्वज्ञान

प्रस्तावना

१. वेद अर्थात् ज्ञान, अर्थात् अनुभव । वेदान्त अर्थात् ज्ञानका — अनुभवका अत, जिस मर्यादासे आगे अनुभव नहीं हो सकता । केवल वेद नामक ग्रथ या वेदान्त नामक दर्शन ही वेद या वेदान्त नहीं है ।

२. तत्त्वज्ञानमे ग्रथका या अनुभवी पुरुषका महत्त्व या प्रामाण्य उतने ही अश तक माना जाना चाहिये, जितने अश तक वह अनुभवको प्रकट करता है या उसकी ओर हमे ले जाता है ।

३ इस तरह प्राचीन श्रुति-स्मृतियोंमे, मध्यकालीन सतवाणीमे, अर्वाचीन ग्रथोमे, बाइबल और कुरानमे, बौद्धग्रन्थोंमें, जैनग्रन्थोमे या जगत्की किसी भी भाषाकी प्राचीन या अर्वाचीन पुस्तकोमे तथा देशके किसी भी जीवित सतकी वाणीमे वेद तथा वेदान्तके वचन हो सकते हैं और उनसे विरुद्ध वचन भी हो सकते हैं । इसके लिए ग्रन्थ पढनेका उत्साह रखनेवालेको सब ग्रथोको समान आदर तथा विवेकक वृद्धिसे देखना चाहिये । इस अवलोकनका हेतु है अपने अनुभवको दूसरोके अनुभवसे मिलाना और अपने उत्कर्षके लिए उसमे से सूचना प्राप्त करना ।

४ सब शास्त्रोके बीच किसी भी तरह एकवाक्यता बैठानेका प्रयत्न करना ठीक नहीं है ।

५. अनुभव और अनुभवकी उपपत्ति अर्थात् भाषाके द्वारा नम-ज्ञाना और सजाना एक बात नहीं है । एक ही तरहका अनुभव होने पर भी अलग अलग अनुभव करनेवालोके समझाने और सजानेमे फर्क हो सकता है, अथवा इसके विपरीत एक ही प्रकारकी भाषाका प्रयोग



होने पर भी उनके अनुभवमे फर्क हो सकता है। इसलिए एक ही विषयके निरूपणमे परिभाषाका तथा मण्डनका फर्क पड़ता है अथवा एक ही परिभाषा और मण्डनमें से अनेक अर्थ निकलते हैं।

६ खास करके जब मूल वस्तु अदृश्य होती है और उसके परिणाम ही दृश्य होते हैं, तब उस वस्तुके स्वरूपके विषयमे तथा उसके और परिणामके बीच हुए व्यापारोके विषयमे ऐसी उपपत्तिके वारेमे वारवार फर्क पडनेकी सभावना रहती है।

७ ज्ञानतत्त्वोंके द्वारा होनेवाले (जैसे कि ज्ञानेन्द्रियो, षड्भूमियो, भावनाओ इत्यादिके) सब अनुभवोका भाषा द्वारा पूर्ण रूपसे वर्णन नहीं किया जा सकता। केवल उनका अगुलि-निर्देश ही किया जा सकता है। जैसे कि मिठास अथवा दया इन दोनोका हम सबको अनुभव है, ऐसा मानकर ही इन शब्दोका हम सफल उपयोग कर सकते हैं। ऐसा भी संभव है कि एक मनुष्यको अमुक अनुभव होने पर भी उसके प्रति उसका ध्यान न जाता हो। उसके लिए भी भाषा द्वारा किया हुआ निरूपण उपयोगी हो सकता है। परन्तु जिस वेदनाका किसी मनुष्यको कभी अनुभव ही नहीं हुआ हो, उसे शब्दोसे समझानेमे पूरी सफलता नहीं मिलती। जैसे, जिसे कभी महारोग (कुष्ठ) न हुआ हो उसे महारोगीकी वेदनाका पूरा खयाल वर्णनसे नहीं आ सकता।

८. अदृश्य पदार्थोके स्वरूपको, दृश्य परिणामोके अदृश्य कारणोके स्वरूपको, कारण और कार्यके बीचके व्यापारोके स्वरूपको तथा जिस अनुभवके प्रति ध्यान न गया हो और जो अनुभव कभी हुआ ही न हो उसे मनुष्य उपमा या रूपकोके द्वारा समझने-समझानेका प्रयत्न करता है। अर्थात् उसकी किसी स्थूल पदार्थ या स्थूल व्यापारके साथ तुलना करता है और उसके जैसा ही यह पदार्थ या व्यापार होगा ऐसी कल्पना करता है। इस तरह अदृश्यको दृश्यकी परिभाषामे समझाने-सजानेको 'वाद' कह सकते हैं। ऐसे वादोका विज्ञानशास्त्रो तथा तत्त्वज्ञान दोनोमे उपयोग होता है। विश्वके मूल तत्त्वके अदृश्य स्वरूपके विषयमें तथा उसके और दृश्य विश्वके बीचके संबंधके विषयमें इस

तरह वाद रचे जाते हैं। मायावाद, लीलावाद, पुनर्जन्मवाद इत्यादि इसी तरहके वाद हैं।

९ वाद कोई सिद्धान्त — नियम अथवा अटल कानून नहीं है, परन्तु एक कामचलाऊ समझ है। हर एक पीढीमें जैसे जैसे जीवनमें अनुभव और अवलोकन बढ़ता है और सूक्ष्म होता है तथा विज्ञान-शास्त्रोका विकास होता है, वैसे वैसे वादोके स्वरूपमें परिवर्तन होता रहता है। कलकी उपपत्ति आज छोड़ दी जाती है और नवीन उपपत्ति प्रस्तुत की जाती है। इस वादके द्वारा हम जितने अशमें अदृश्य पदार्थों या व्यापारोको समझा सकते हैं, उतने अशमें वह एक उपयोगी साधन होता है। जब इस वादके द्वारा किसी अनुभवको ठीक तरहसे नहीं समझाया जा सकता तब उसे छोड़ना पडता है। अब तकके सारे अनुभवोको उसके द्वारा समझनेमें हम सफल हो, तो वह अधिक श्रद्धा-योग्य होता है। ऐसा करते हुए कोई वाद सिद्धान्त अथवा नियमके रूपमें भी सिद्ध हो जाता है। परन्तु तब तक अमुक वादको ही पकडे रखनेका आग्रह सत्य-शोधनमें विघ्नरूप होता है।

१०. तत्त्वज्ञानका विज्ञानके साथ अधिक निकटका सवध है। विज्ञानका विचार सूक्ष्म होने पर तत्त्वज्ञानमें पहुच जाता है और तत्त्वज्ञानका विचार तर्कशीलोमें उतरते उतरते विज्ञानके क्षेत्रमें पहुच जाता है। तत्त्वज्ञान विज्ञानका निचोड और विज्ञान तत्त्वज्ञानका प्रमाण बने, तो वे परस्पर पूरक माने जा सकते हैं।

११ अनुभवोको ढूढने, सुधारने, विचारने, तीलने तथा भाषाके द्वारा प्रकट करनेके लिए तर्कशास्त्र इन दोनोका सहायक हो सकता है।

१२. परन्तु हमारे देशमें तत्त्वज्ञानको विज्ञानमें अलग करके मानो वह तर्कशास्त्रका एक परिशिष्ट हो इस तरह उगका अभ्यास करनेकी प्रथा पड गई है। वादोको सिद्धान्तो अथवा नियमोका महत्त्व दिया गया है और वे साम्प्रदायिक ममत्वके विषय बन गये हैं। अनुभवोको वादोकी मददसे समझानेके बदले केवल वादोको समझानेके लिए बड़ी बड़ी कथाएं रची गई हैं। इसमें तर्कशास्त्रका तथा कल्पना-शक्तिका दुरुपयोग हुआ है और तत्त्वज्ञान बहुत अशमें तार्किक और काल्पनिक बन गया है।

१३. इसका परिणाम यह हुआ है कि जिज्ञासुके लिए तत्त्वज्ञानका पाण्डित्य सहायक होनेके बदले बाधक होता है।

१४ और तत्त्वज्ञानका जीवनके सामान्य व्यवहारके साथ — अर्थात् धर्म, अर्थ और कामके पुरुषार्थोंके साथ — निकटका सबध है। ये चारो एक-दूसरे पर आधार रखनेवाले और परस्पर उपकारक पुरुषार्थ हैं।

१५ परंतु इन तीनोंके और तत्त्वज्ञानके बीच रात और दिनका-सा विरोध है, ऐसा समझानेसे ज्ञानकी साधना उलटी दिशामे मुड़ गई है, और कभी कभी तो वह आलस्य, स्वार्थ तथा दुराचारकी तरफ भी झुक गई है।

१६. सत्यकी शोधके लिए हमारे देशमे अनेक मनुष्योंने काफी त्याग करके अपार परिश्रम किया है, फिर भी ऊपरकी मान्यताके परिणाम-स्वरूप तत्त्वज्ञानने ज्यादातर व्यक्तिवादका ही पोषण किया है।

१७ और, उसीके परिणाम-स्वरूप वेदातके लेखकोने वाल, उन्मत्त और पिशाच वृत्तिके ज्ञानियोका एक वर्ग पैदा किया है। इसमे विचार-दोष है। ऐसी वृत्तिको आचार, विचार या साधनामे हुई किसी भारी भूलका परिणाम समझना चाहिये और वैसे लोगोकी वह अपूर्णता मानी जानी चाहिये।

१८. ऐसी ही दूसरी भूल ज्ञानियोको चरित्र और शीलके नियमोंसे परे माननेमे हुई है। ज्ञानीका चरित्र और शील सामान्य मनुष्योंसे बहुत ऊचा होना चाहिये और उसके द्वारा इस तरह सगोधन और मार्गदर्शन होना चाहिये, जिससे भूतमात्रका कल्याण हो।

### परमेश्वर

१९ अपने अस्तित्व-सबधी अनुभवो और जगत्में मिलनेवाले अनुभवोंके स्वरूपको सूक्ष्मतासे देखने पर वेशक यह प्रतीति होती है कि सबके मूलमें एक ही तत्त्व है। जगत्के सब गोचर और अगोचर पदार्थ तथा शक्तिया इसी तत्त्वमे से निकली हैं, इसीमे रहती हैं और जब लय होती हुई दिखाई देती हैं तब इसीके किन्ही कार्योंमें —

अर्थात् एक प्रकारके दृश्योमे से दूसरे प्रकारके दृश्योमे — केवल रूपान्तरित होती है।

२०. इस परम तत्त्वको क्रियाशून्य, चेतना-शून्य, ज्ञानशून्य, प्रेम-शून्य, सुखशून्य अथवा जड या विनाशी नहीं कहा जा सकता। इसे जड अथवा आदि-अतवाला समझनेमे विचार और अवलोकनकी पूर्ण सूक्ष्मताका अभाव है। इस सूक्ष्म तत्त्वके स्वरूपका और चाहे जिस तरह वर्णन किया गया हो, फिर भी इतना तो इस विषयमे अवश्य कहा जा सकता है कि इसकी सत्ता अविनाशी है तथा इसमे क्रिया, ज्ञान, प्रेम और सुखकी शक्तिमत्ता अथवा बीजरूप शक्ति है।

२१. अपने अस्तित्व-सबधी सारे अनुभवोका विश्लेषण करते करते आत्माका स्वरूप अनुभूतिमात्र, ज्ञप्तिमात्र, चिन्मात्र और निरह-कार अर्थात् व्यक्तित्व-शून्य मालूम पडता है। इस विश्लेषणको कुछ कम सूक्ष्म करके कहे, तो वह अनुभविता, ज्ञाता, चैतन्य, साक्षी और सत्य-व्यक्ति (अर्थात् सदा एक रूपमे रहनेवाला) होने पर भी अहतायुक्त प्रत्यगात्मा लगता है। इससे भी कुछ कम सूक्ष्मतासे कहे, तो वह कर्ता, भोक्ता तथा उन्नति-अवनतिको प्राप्त करनेवाला जीव लगता है।

२२. इसी तरह जगत्मे प्राप्त होनेवाले अनुभवोके स्वरूपको बहुत सूक्ष्मतासे देखे, तो उसके मूलतत्त्वका स्वरूप अनुभूतिमात्र, ज्ञप्तिमात्र, चिन्मात्र और व्यक्तित्व-शून्य मालूम पडता है। अपने तथा जगत्के अति सूक्ष्म परीक्षणमे व्यक्तित्व दिखाई न देनेमे दोनोंकी एकताकी प्रतीति होती है। परंतु इस सूक्ष्मताको कुछ कम करके कहे तो ऐसा लगता है कि जगत्मे कोई सर्वज्ञ, सर्वसाक्षी, सर्व-व्यापक, कर्मफल-प्रदाता और तटस्थ सत्त्व है। इससे भी कम सूक्ष्मतासे कहे तो ऐसा लगता है कि वह उत्पत्ति-पालन-संहारकर्ता, मंत्रका भोक्ता और मंत्रका स्वामी तथा नियामक है।

२३. इस परम तत्त्वको भगवान्, परमात्मा, ब्रह्म, अल्पाह, गुदा इत्यादिके नामसे पहचाने और कहे कि एक पन्ने-चन्का ही नानान अस्तित्व है और जो कुछ अलग अलग दिखाई देता है, उनमे भी उनके निवा कोई भिन्न तत्त्व मिला हुआ नहीं है।

२४. सब सतोंकी यह निश्चित प्रतीति है। परंतु परमेश्वरके स्वरूपकी उपपत्ति देनेमें सतोंके निरूपणमें भेद हो जाता है। कुछ सत परमेश्वरको जप्तिमात्र, अनुभूतिमात्र, चिन्मात्र और सत्तामात्र कहते हैं। कुछ उसे सत्यकाम, सत्यसकल्प, सर्वकल्याणकारी, गुणोका भण्डार और आनदघन कहते हैं, और कुछ उसे सबका स्वामी, सबका कर्ता, नियामक, पालक और सहारक कहते हैं। जिस तरह कोई सिनेमाको शीघ्र गतिसे चलनेवाली चित्रमालासे नेत्रको होनेवाला आभास कहे और कोई गतिमान पदार्थोंकी चित्र-परपरा कहे और कोई हिलनेवाले चित्र कहे, उसी तरह इन निरूपणोंका भेद है। जिस तरह सामान्य मनुष्योंको 'हिलनेवाले चित्र' इतना निरूपण पर्याप्त लगता है, उसी तरह उन्हें परमेश्वरका सर्वव्यापक, सर्वज्ञ, सृष्टिका उत्पत्ति-पालन-प्रलय करनेवाला और सबका स्वामी यह निरूपण पर्याप्त लगता है। इन निरूपणोंमें यह अनुभव तो समान है कि सबसे परे एक सच्चित् परमेश्वर तत्त्व ही है, परंतु उसके सबधमें विचार या निरूपणकी सूक्ष्मतामें भेद है।

२५ मेरी दृष्टिसे परमेश्वर इस विश्वका सनातन और सर्वत्र फैला हुआ चैतन्य-बीज है। चैतन्य अर्थात् इच्छा (अथवा संकल्प)-शक्ति, ज्ञानशक्ति और क्रियाशक्ति। परमेश्वरका अस्तित्व काल्पनिक नहीं बल्कि सत्य होनेसे ही उसकी सकल्प-शक्ति भी सत्य सिद्ध होती है। अर्थात् सकल्पके अनुसार जगत्में परिणाम उत्पन्न होते हैं।

२६. जिस तरह सोनेके अनेक आकार गढ़े जाने पर भी उसका सुवर्णत्व बदलता नहीं है, उसी तरह विश्वमें होनेवाली सब तोड़-फोड़, जन्म-मृत्यु और उत्पत्ति-प्रलयकी घटनाओंसे परमेश्वरके सिवा कोई नया या भिन्न तत्त्व आता-जाता नहीं है।

२७. इस तरह परमेश्वर निर्विकार और अकर्ता (अर्थात् अपने सिवा अन्यको उत्पन्न न करनेवाला) है, परंतु वह निष्क्रिय या स्थूल दृष्टिसे अपरिणामशील नहीं है।

२८ परमेश्वरकी इच्छा, ज्ञान और क्रियाशक्तियोंके व्यापार निरंतर और सर्वत्र चलते रहते हैं। इस कारणसे जगत्में एक

विपल भी विना परिवर्तनके व्यतीत नहीं होता। और ये परिवर्तन अनत प्रकारके और अनत रीतियोसे होते हैं, अतः उनमें सदैव नवीनता रहती है। इसलिए जगत्में विगत क्षणकी स्थिति वैसीकी वैसी फिर कभी नहीं आती। ये व्यापार सर्वत्र चलते रहते हैं, अतएव हरएक व्यापारमें कुछ व्यक्तित्व और मर्यादा भी आ ही जाती है। ये दोनों मिलकर हमें काल और देशका अनुभव कराते हैं।

२९ परमेश्वर सकल्प, ज्ञान और क्रियाशक्ति-रूप है और वह सर्वत्र तथा सत्य है। इस कारणसे एक प्रकारकी इच्छा-ज्ञान-क्रियामें से दूसरे किसी प्रकारकी इच्छा-ज्ञान-क्रिया आदिमें रूपान्तर होनेका व्यापार कुछ व्यवस्थापूर्वक चलता है, चाहे जैसे उलटा सीधा नहीं चलता। इस व्यवस्थाके सब नियमोंका अन्वेषण हम कर सकें या न कर सकें और जगत्में हमारी आशाके अनुसार घटनाएँ घटित हो या न हो, परन्तु इसके व्यापारोंमें कहीं पर भी नियम-शून्यता नहीं है, ऐसा कहनेके लिए हमारे पास जगत्का पर्याप्त अनुभव है।

३०. इस तरह किसी प्रकारकी व्यवस्थावाले, सर्वत्र फैले हुए, इच्छा, ज्ञान या क्रियाओंके व्यापारोंके हमें जो अनेक तरहके अनुभव होते हैं, वे यह जगत् हैं।

३१. बीता हुआ क्षण वापस नहीं आता और स्वप्नवत् हो जाता है तथा भविष्य-काल केवल आशा ही है और वह सिद्ध हो तो भी क्षणभर ही रहती है, फिर भी जगत् रज्जुमें सर्पके भ्रमके समान, या स्वप्नके भोगोंके समान, या गधर्व नगरीकी तरह केवल झूठी माया अथवा काल्पनिक भास नहीं है, किन्तु जिस तरह नदी पानीकी लान तरहकी गतिका सच्चा अनुभव है, उसी तरह जगत् चारों ओर नतत चलते रहनेवाले व्यापारोंका सच्चा अनुभव है।

३२ और जगत् किसी लाड-प्यारसे विगड़े हुए, ऊबसी या स्वच्छन्द लडके जैसा, परन्तु अत्यन्त नबिनमान सन्धकी लीला अर्थात् खेल नहीं है, लेकिन एक महान शक्तिमें उसके स्वभावानुसार नियम-पूर्वक चलनेवाले व्यापार हैं।

## जीव और जड़

३३. अनादि और अविनाशी केवल परमेश्वर ही है। उसके सिवा दूसरा कोई अत्यन्त अनादि या अत्यन्त अविनाशी नहीं है। अर्थात् जीव या जड़ तत्त्व चाहे जितने लगे समय तक एकरूप रहे हुए प्रतीत हो, फिर भी उनका आदि तथा अन्त है। परंतु आदिका अर्थ गून्यमें से उत्पन्न होना नहीं और अन्तका अर्थ गून्य होना नहीं है। उनका अर्थ एक प्रकारके दृश्योंसे दूसरे प्रकारके दृश्योंमें परिवर्तित होना है।

३४. जीव और जड़के बीच भी कोई सनातन और नित्य भेद हो, ऐसा मालूम नहीं होता। अर्थात् जीवमें से जड़ और जड़में से जीवका परिवर्तन होना असंभव नहीं है।

३५ जिसे अलगसे पहचाना जा सके, ऐसा कोई भी जड़ या चेतन पदार्थ या व्यापार जब तक उसका अलगाव रहता है तब तक भिन्न व्यक्ति है। इस तरह हर एक व्यक्तिका सच्चा अस्तित्व है।

३६ ऐसा कोई भी व्यक्ति विश्वसे विलकुल अलग और स्वतंत्र नहीं हो सकता। सब एक-दूसरेके साथ और जगत्के साथ किसी न किसी तरह जुड़े हुए हैं।

३७ परंतु व्यक्तिमात्रका उपादान-कारण परमेश्वर ही होनेसे यह कहा जा सकता है कि ये सब परमेश्वरके रूप हैं और परमेश्वरसे कोई अलग नहीं है। परंतु ऐसा कोई भी व्यक्ति एक ही समयमें परमेश्वरकी सब प्रकारकी शक्तियों या व्यापारोंको प्रकट नहीं कर सकता। इसलिए किसी भी जड़ या चेतन व्यक्तिके वारेमें यह कहना ठीक नहीं कि वह परमेश्वर अर्थात् समग्र ब्रह्म है। परंतु यह कहना ठीक है कि वह स्वयं या कोई दूसरा ब्रह्मसे अलग नहीं है या तत्त्वतः ब्रह्म है।

३८. ब्रह्मके विषयमें 'मै' का प्रयोग नहीं हो सकता। इस तरह प्रत्यगात्माको त्रिगुण ब्रह्म कहनेकी रीति ज्यादा ठीक लगती है।

३९ हममें जो भी इच्छाएँ, ज्ञान और क्रियाएँ मालूम होती हैं और जिन्हें हम अपनी इच्छाएँ, ज्ञान और क्रियाएँ मानते हैं, वे नचमुच वैसी न भी हो और सम्भव है कि हम विश्वमें व्याप्त अनेक

तरहकी इच्छा-ज्ञान-क्रियाकी तरगोको झेलनेवाले और प्रकट करनेवाले भिन्न प्रकारसे रचे हुए द्रष्टा अथवा साक्षी और कदाचित् उन्हें किसी भिन्न दिशामें ले जानेवाले निमित्त ही हो।

४० इससे देहके विना अथवा अलग अलग देहोको धारण करके हमारा व्यक्तित्व सदैव बना रहे, अथवा सारे जगत्का चाहे जो हो और वह चाहे जितना परिवर्तनशील हो, परंतु हमारा व्यक्तित्व अपरिवर्तनशील और नित्य टिकनेवाला अथवा जगत्से भिन्न, स्वतंत्र और परे हो, अथवा जगत्में हमारा व्यक्तित्व दूसरोसे भिन्न मार्ग निकालकर अपनी विशेषता प्रकट करनेका सतोप हमें दे — इन सब इच्छाओमें व्यक्तिवाद है और आत्माका अगुद्ध अभिमान है।

४१ परमेश्वरमें विश्वरूपमें चलनेवाले इच्छा-ज्ञान-क्रियाके अनन्त व्यापारोंमें से कुछको प्रकट करने, रूपान्तर करने और पहचाननेके हम एक खास रचनावाले साधन अथवा यत्र हैं। यह यत्र जगत्के महायत्रका एक अंग है और उसके साथ सलग्न है। जगत्में चलनेवाले व्यापारोंका इस यत्र पर प्रभाव पड़ता है और इसमें चलनेवाले व्यापारोंका जगत् पर प्रभाव पड़ता है। हममें मालूम होनेवाले व्यक्तित्वके भानका योग्य उपयोग यह है कि परमेश्वरके लिए, अर्थात् जगत्के हितके लिए, इस यत्रको अर्पण कर दिया जाय। इसकी विशेषताएं स्वार्थके लिए नहीं परन्तु परमार्थके लिए हो। इसमें प्रकट होनेवाली इच्छा-ज्ञान-क्रियाओंमें अपने लाभकी या सतोपकी वृत्ति नहीं, परन्तु यथासंभव जगत्के हितकी वृत्ति हो। इस दिशामें किया जानेवाला प्रयत्न व्यक्तित्वकी शुद्धि अथवा आत्माके शुद्ध अभिमान और निरहंकारिताके प्रति प्रयाण है।

४२ मरनेके बाद हममें दिग्गई देनेवाले वर्तमान व्यक्तित्वका क्या होगा, इसकी चिंता अथवा उसे टिकानेकी इच्छा योग्य नहीं है। संभव है कि छादोग्योपनिषद्के कथनानुसार, जिन तरह अलग अलग फलोंका मद्य छत्तेमें एकत्र होनेके बाद अथवा विभिन्न नदियोंका पानी समुद्रमें मिलनेके बाद, उनमें यह इतना फूलका मद्य है अथवा यह उन नदीका पानी है ऐसा व्यक्तित्व मालूम नहीं होता अथवा पानीकी



बूदके भाप बनकर उड़ जानेके बाद उस बूदके अशोका इतिहास नहीं ढूढा जा सकता, उसी तरह 'इमा सर्वा. प्रजा. सति सपद्य न विदु सति सपद्यामह इति।' १६-९-२ (सब प्रजाए सत्मे जानेके बाद हम सत्में चली गई है ऐसा नहीं जानती, अर्थात् अपना भिन्न व्यक्तित्व नहीं रख सकती।)

२

धर्म

## (अ) सामान्य रूपसे

१ प्राणीमें विचार और विवेक उत्पन्न होनेके साथ ही धर्म उत्पन्न हो जाता है।

२ धर्म अर्थात् आचारके नियम—विधि-निषेध, क्या, कब, कैसे, कितना, किस तरह अमुक काम करना या न करना—यह सब धर्म-विचार है।

३ जो वचन सब मनुष्योंके सब प्रकारके श्रेय और प्रेयका समवृत्तिसे विचार करके तथा अन्य भूतोके हितोका भी सहानुभूतिपूर्वक विचार करके आचार-व्यवहार और प्रायश्चित्तके नियम सूचित करते हैं, उनका नाम है धर्मशास्त्र। भले ये वचन इस देशके पुरुषोके हो या परदेशके हो, प्राचीन हो या अर्वाचीन हो और धार्मिक पुस्तकोके नामसे उनकी ख्याति हो या न हो। इससे उलटे, धर्मशास्त्रके नामसे पहचाने जानेवाले प्राचीन या अर्वाचीन ग्रथोमे तथा सतोकी वाणीमे धर्मशास्त्रकी कोटिमे न आ सकनेवाले वचन भी हो सकते हैं। जितने अंशमे वे वचन मनुष्यमे सद्बुद्धि और सत्प्रवृत्ति प्रेरित करते हैं तथा सर्वभूतोके प्रति समभाव प्रकट करते हैं, उतने अंशमे वे धर्मशास्त्र माने जा सकते हैं।

४. अकेले रहनेवाले व्यक्तिको भी अपने श्रेय (चित्तके नतोष) और प्रेय (भौतिक सुख) के लिए धर्मका पालन करना पडता है। परन्तु

विनाल दृष्टिसे कोई भी प्राणी विलकुल अकेला रहता ही नहीं। सजातीय जीव न हो तो विजातीय जीव माथमें होते हैं और उनके साथ भी किसी न किसी प्रकारका समाज और उसका वर्म उत्पन्न हो जाता है।

५ धर्मका पालन व्यक्तिके तथा समाजके सुखके लिए है। उसमें होनेवाले भगका परिणाम दोनोको भोगना पडता है। किसी समय भग करनेवालेको अधिक भोगना पडता है और किसी समय समाजको।

६ इससे सजातीय समाजोमे हरएक व्यक्तिके उसके कर्तव्योका पालन करानेके लिए अलग अलग व्यवस्थाए उत्पन्न होती है।

७ मनुष्यके सिवा दूसरे प्राणियोमे भी ऐसी व्यवस्थाए देखनेमे आती है। यह अलग बात है कि उन्हे हम धर्मका नाम नहीं देते।

### (आ) मानव-समाज और धर्म

अब हम मानव-समाज और धर्मका विचार करे।

८ समाजकी व्यवस्थाओ और नियमोके पीछे उसके आधारके रूपमे जीवन तथा जगत्के स्वरूप और सम्बन्धके विषयमे, जीवनके आदर्शोके विषयमे, जिन्हें नियमोका पालन करना है और जिनमे नियमोका पालन कराना है उनके बीचके सम्बन्धके विषयमे, व्यक्ति तथा समाजके सम्बन्धके विषयमे तथा समाजकी व्याप्ति और मर्यादाके विषयमे, कम-ज्यादा विकसित कोई दृष्टि तथा भावना रहती है, अर्थात् तत्त्वज्ञान भौतिक तथा सामाजिक विज्ञान और बुद्धि तथा हृदयका (अर्थात् दृष्टि तथा भावनाकी विनालताका) कम-ज्यादा विकास है।

९ इस तरह तत्त्वज्ञानकी, बुद्धिकी और हृदयकी विभिन्न भूमिकाओके अनुसार अलग अलग नियमोको धर्म माननेवाले अलग अलग समाज हैं।

१० धर्मकी नीव गहरी हो या छिछली, मजबूत हो या कमजोर, व्यापक क्षेत्रमे फैली हुई हो या नीमित क्षेत्रमे, परन्तु धर्मका हेतु अपने क्षेत्रमे आनेवाले समाजका श्रेय और प्रेय करना होता है।

११. कुछ धर्म मुख्यतः श्रेयकी दृष्टिसे विचारे गये होते हैं, और कुछ प्रेयकी दृष्टिसे। दोनोंमे कभी तत्त्वदृष्टि प्रधान होती है, तो कभी विज्ञान-दृष्टि।

१२. जिस समाजकी रचनामें तत्त्वदृष्टि और विज्ञान-दृष्टि, अथवा श्रेयदृष्टि और प्रेयदृष्टि, एक-दूसरेके साथ खूब घुलमिल जाती है, वह समाज और उसका धर्म दोनों एकरूप हो जाते हैं, जैसे कि हिन्दू समाज और हिन्दू धर्म, मुसलमान समाज और इस्लाम। ऐसे समाजको हम जातीय (कौमी) समाजके नामसे पहचानते हैं।

१३ जिस समाजकी रचना प्रधान रूपसे तत्त्वदृष्टि द्वारा श्रेय और प्रेय दोनोंकी सिद्धिके लिए होती है, वह धार्मिक मत, पथ और सम्प्रदायका रूप धारण करता है। कालान्तरमे, उसमे से उपर्युक्त प्रकारका समाज भी अस्तित्वमे आ सकता है। इसे हम साम्प्रदायिक समाज कहेंगे।

१४ जिस समाजकी रचना प्रधान रूपसे तत्त्वदृष्टि या विज्ञान-दृष्टिके द्वारा केवल श्रेयप्राप्ति (मानसिक सतोष) के लिए होती है, वह विभिन्न वर्गनो (schools, academies) का रूप लेता है। उसे हम दार्शनिक समाज कहेंगे।

१५ जिस समाजकी रचना मुख्यतः विज्ञान-दृष्टिके द्वारा केवल प्रेयप्राप्तिके लिए होती है, उसके भौतिक, राजकीय, आर्थिक, सामाजिक इत्यादि समाज बनते हैं और वे प्रजाओ, वर्गों, दलों या पार्टियोंके नामसे पहचाने जाते हैं। इन्हें हम भौगोलिक समाज कहेंगे।

१६ इन चारो तरहके समाजोमे परस्पर सघर्ष और कलहकी तथा न्नेह और भाईचारेकी शक्यता रहती है।

१७. इनमें से यहां हमने भौतिक समाजोका विचार छोड़ दिया है। केवल इतना कहना चाहिये कि इन समाजोमे भी अधविश्वास, अवश्रद्धा, अज्ञान, जान-बूझकर गलत मार्गदर्शन इत्यादि पहले तीन प्रकारके समाजोकी अपेक्षा कम होते हैं, ऐसा माननेके लिए कोई कारण नहीं है।

१८ जातीय समाज, साम्प्रदायिक समाज और दार्शनिक समाजोमें सही या गलत कुछ श्रेयदृष्टि रहती ही है और धर्म शब्दके रूढ अर्थमे

श्रेयका भाव समझा जाता है, इसलिए सुविवाके खातिर इन तीनोंको हम धार्मिक समाज अथवा धर्मों ( बहुवचनमे ) के नामसे पहचानेगे। अनुगम इनका सही नाम होगा।

### (इ) धार्मिक समाज

१९ मनुष्यका स्वभाव ही कुछ ऐसा है कि केवल प्रेयोकी प्राप्तिने ही उसे पूरा सतोप और गानि नहीं होती। सब तरहके प्रेय होने पर भी उसे जीवनमे कुछ ऐसी कमी महसूस होती रहती है, जिसके कारण वह सतोप और शांतिका अनुभव नहीं कर पाता। सतोप तथा शांतिकी शोच ही श्रेयकी शोच है।

२०. कुछ मनुष्योमे यह इच्छा इनकी तीव्र होती है कि वे न केवल प्रेयको ढूँढते नहीं हैं, परन्तु प्राप्त हुए प्रेयोको भी छोड़ देते हैं। परन्तु कई बार ऐसा होता है कि जिन्होंने श्रेयके लिए प्रेयको छोड़ दिया है, वे अमुक कालके बाद फिर प्रेयार्थी बन जाते हैं। धर्मोमे पाखण्डका प्रवेग ज्यादातर इसी वर्गके मनुष्यो द्वारा होता है। इन दोनोंको छोड़कर बाकीका बड़ा जनसमुदाय श्रेय और प्रेय दोनोंकी इच्छा करनेवाला होता है।

२१. ज्यादातर धर्मोका और सम्प्रदायोका उद्भव और प्रचार पहले दो वर्गके मनुष्य करते हैं, और बहुजन समाजमे ने उनके अनुयायी बनते हैं। जिस तरह सामान्य मनुष्य अपने दुनियावी कामोमें भी डॉक्टर, वकील, इंजीनियर जैसे अलग अलग धवोके निष्णातो पर उस उन कामके लिए विश्वास रखते हैं, उसी तरह वे श्रेयके सम्बन्धमे ऊपरके दो वर्गोके मनुष्योका अनुसरण करते हैं। जिस तरह स्वार्थी निष्णात अपने पर विश्वास रखनेवाले मुदक्किलोके विज्ञान और उन कामके बारेमे उनके कम जानका नाजायज फायदा उठाता है, उसी तरह धार्मिक निष्णातोका भी होता है।

२२. इसके सिवा, मनुष्यका चित्त कुछ इस तरहमे बना हुआ मालूम होता है कि कोई वस्तु असत्य अथवा कम नस्व है, ऐसा जानने हुए भी उसे मत्स्य अथवा पूर्ण नस्वके रूपमे प्रस्तुत करना मन्नेवाला मनुष्य धीरे धीरे ऐसा ही मानने लग जाता है। इन तरह अनत्यमे

सत्याग्रह-निष्ठा जमनेकी सभावना रहती है। इस प्रकार पाखण्ड भी धार्मिक बन जाता है, और उसमें यदि अनीति स्पष्ट न दिखाई दे, तो उसे सहिष्णु वृत्तिसे देखनेके प्रसंग आते हैं। धर्मोंकी अनेक रूढियों और मान्यताओं इत्यादिके सम्बन्धमें ऐसा ही हुआ है। पर-धर्म-सहिष्णुता, पर-अधर्म-सहिष्णुता तथा पुराने अन्यायोंके प्रति क्षमादृष्टि रखनेके पीछे ऐसी उदारता रहती है।

२३ सामान्यतः धर्मोंका स्वरूप जाचने पर उनमें नीचेकी असत्य या अर्धसत्य बातोंमें सत्यनिष्ठासे प्रचार और पोषण किया हुआ देखनेमें आता है।

(१) परमेश्वरके सगुण निरूपणमें,

(२) किसी व्यक्तिको तारनहारके रूपमें प्रस्तुत करनेमें,

(३) किसी वादको अचल सिद्धान्तके रूपमें प्रस्तुत करनेमें,

(४) समीपवर्ती समाजकी तत्कालीन स्थितिमें से पैदा होनेवाले आचारके नियमोंको सर्वव्यापक और सर्वकालीन माननेमें,

(५) किसी ग्रंथको विवेचक-बुद्धिसे परे समझकर प्रमाणभूत माननेमें,

(६) सामान्यतः ज्ञान, आलवन (उपासना अथवा आश्रय), भक्ति, साधना, तप और धर्म (अर्थात् आचार, व्यवहार और प्रायश्चित्त) तथा सदाचारके मूलोंका पोषण करनेके बदले केवल शाखाओंको सभालनेमें,

(७) वाममार्ग अथवा दुराचार उत्पन्न करनेमें।

२४ जैसा कि परमेश्वर विषयक सूत्रमें कहा गया है, परमेश्वरका सर्वव्यापक, सर्वज्ञ, सारी सृष्टिका उत्पत्ति-पालन-प्रलयकर्ता, सबका स्वामी और सर्वश्रेष्ठ गुणोंका भण्डार आदि शब्दोंमें वर्णित स्वरूप सामान्य मनुष्योंके लिए पर्याप्त तथा समझनेमें सरल होता है। इस निरूपणमें परमेश्वरके विषयमें किसी आकारका आरोपण या मृष्टिकी रचनामें किसी दूसरे उपादान-कारणकी कल्पना नहीं है। परन्तु विभिन्न धर्मोंमें परमेश्वरके लिए राजा या योगीके रूपोंकी कल्पना की गई है। अर्थात् समाजमें एकाध चक्रवर्ती राजा या योगीश्वर और उसके वैभवके विषयमें जो कल्पना होती है, उसमें अनेक गुनी बड़ी-चड़ी

कल्पना परमेश्वर तथा उसके धाम, वैभव और व्यवस्थाके विषयमे की जाती है। इन कल्पनाओंके लिए रखी जानेवाली आग्रह-बुद्धि धर्मोंके बीचके कलहका एक कारण होती है। इन कल्पनाओके परिणाम-स्वरूप बड़े बड़े पंडितों और धर्माचार्योंमे भी यह मान्यता पाई जाती है कि परमेश्वर जगत्का निमित्त-कारण ही है, अथवा मनुष्यके जैसी योजना और विचार करनेकी पद्धतिसे जगत्की व्यवस्था चलती होगी। और सामान्य मनुष्योंके मनमे ऐसी कल्पना तक नहीं उठती कि परमेश्वर जगत्का उपादान-कारण है।

२५. राजारूप या योगीरूप परमेश्वरवादमे से ही उसके अवतार, पुत्र, प्रतिनिधि, पैगम्बर तथा उसके विरोधी गैतान, मार, कलि इत्यादिकी कल्पनाए हुई हैं। समाजको ऊपर उठानेवाले किसी लोकोत्तर पराक्रमी अथवा सत पुरुषको परमेश्वरका पूर्ण स्वरूप या उसकी ओरसे नियुक्त किये हुए तारक-रूपमे प्रस्तुत करके उसके आस-पास एक समाजकी रचना करना विभिन्न धर्मोंकी विशेषताए हैं। धर्म धर्मके बीचके झगडोमे इन तारनहारोके प्रति रहे अनुचित अभिमानका बडा हाथ रहता है।

२६. एक नवीन समाज रचनेवाला पुरुष अपने कालके और आसपासके लोगोकी अपेक्षा चाहे जितना ऊचा उठा हुआ हो और वह अपने नवीन समाजमे उस समय चाहे जितने भारी परिवर्तन करता दिखाई देता हो, फिर भी सूक्ष्मतामे देखने पर वह अपने कालकी सैकडो रूढियोमे से कुछ इनीगिनी रूढियोमे भी मुश्किलसे मूल परिवर्तन कर सकता है। दूसरी रूढियोको वह जैसीकी तैसी रखकर, उन पर अपनी स्वीकृतिकी मुहर लगाकर, कदाचित् उन्हें और अधिक नजद्वूत भी कर जाता है। संभव है कि ये रूढिया भी उनके आसपासके और उसीके समयके समाजके लिए अयोग्य न हों। परन्तु उन पुरुषके पीछे जब एक धार्मिक समाज उत्पन्न होता है, तब उन रूढियो तथा उसके द्वारा किये हुए परिवर्तनोंको सर्वकालीन और सर्वदेशीय बनाने का और उनमे परिवर्तन न होने देनेका आग्रह पैदा होना है। ननाननी वृत्तिका तथा इन धर्मोंके बीच कलहोका और धर्मके विकासको रोकनेका यह

भी एक कारण है। जब इन रूढियोंके पीछे किसी वर्गके प्रेय भी जुड़े रहते हैं तब वह वर्ग कलह और प्रगति-विरोधका अधिक बलवान कारण बनता है।

२७. मनुष्योकी वृद्धिया और वृत्तिया विविध प्रकारकी होती है। परन्तु साथ ही उनमें समानताये भी होती है। इससे थोड़ी-बहुत समान वृद्धि और वृत्तिवाले मनुष्योके अलग अलग झुंड बंध जाते हैं। कुछ झुंड विखर जाते हैं, तो थोड़े ही समयमें दूसरे नये झुंड पैदा हो जाते हैं। समाजके बीच रहनेवाला ऐसा गायद ही कोई मनुष्य मिल सकता है, जो किसी झुंडमें शरीक न हो। फिर मनुष्योकी वृद्धि तथा उसके अनुनायक आचरण करनेकी शक्तिमें बहुत अंतर रहता है। इस तरह सारी मानव-जातिके लिए एक ही विधान होना कठिन है। ऐसा मानकर ही चलना चाहिये कि मनुष्य अलग अलग तरहके, कहीं परस्पर सकलित और कहीं स्वतंत्र समाजोकी रचना करके रहेगे। यह बात धार्मिक तथा दूसरी तरहके समाजोको भी लागू होती है। सारा मानव-समाज किसी एक ही धर्म या मतका बनाया जा सकता है अथवा प्रत्येक व्यक्तिका स्वतंत्र ही धर्ममत होना चाहिये—ये दोनों मान्यताएँ अव्यवहार्य हैं।

२८. इसलिए जगत्के वर्तमान हिन्दू-मुसलमान इत्यादि धर्म मिट जाय, तो भी जब तक मनुष्य विचारी प्राणी है तब तक विभिन्न धर्ममतोका निर्माण होता ही रहेगा। इन सबका निर्माण मानव-समाजके मुख और गातिके लिए हो और वे सर्वोदयको बढ़ानेमें हिस्सा लें, ऐसी ही गतें ढूँढनी चाहिये; और इन शर्तोका पालन हो नके, इस प्रकार प्रचलित धर्मोका सशोषण और नवीन धर्मोकी रचना होनी चाहिये।

### (ई) धर्मोका संगोधन

२९. मनुष्यके श्रेय-साधनके प्रयत्नोको पोसनेके लिए अलग-अलग धर्मोंने अलग-अलग बातों पर जोर दिया है। फिर भी सब धर्मोंमें नीचेके छह अंग सामान्य रूपसे दिखाई देते हैं—तत्त्वज्ञान, आलवन (उपानना अथवा आश्रय), भक्ति, साधन-मार्ग, तप और सदाचार।

३०. हरएक धार्मिक समाज इन अगोंका विगिष्ट ढगसे पोपण करे इसमे दोष नही है। परन्तु इस पोपणमे नीचेके नियमोका पालन करना चाहिये, और जिस हद तक किसी धर्म या उसके ग्रथोमे इन नियमोका भग होता हो उस हद तक इनमे सशोधन करके दोष दूर कर देने चाहिये।

३१. पहला नियम है मानव-अहिंसाका। सब धर्मोंने थोडे-बहुत प्रमाणमे अहिंसा-वृत्तिको पोपण दिया है तथा उसके ऊपर भार भी दिया है। परन्तु मानव-हिंसाका पूरा निषेध शायद ही प्राचीन धर्मोंने किया है। इन धर्मोंकी उत्पत्ति जिस कालमे हुई उस कालमे मनुष्योकी परस्पर हिंसा लगभग प्रतिदिनकी वस्तु थी, अतएव उस समय प्राणी-हिंसाकी अपेक्षा मानव-हिंसाका निषेध करना ज्यादा कठिन मालूम हुआ होगा। इस कारण धर्म-प्रवर्तकोको शायद उस दिशामे अपने द्विचार प्रस्तुत करनेकी वात ही नही सूझी। इसके परिणाम-स्वरूप अहिंसावादी या भूतदयावादी धर्मोंमे भी मानव-हिंसाके प्रति शायद ही ध्यान दिया गया है; उलटे कई वार तो उसे उत्तेजन भी मिला है। स्वयं धर्मके प्रचारके लिए भी मानव-हिंसा हुई है और उसे पुण्यकार्य भी माना गया है। धर्मोंकी इस वृत्तिको सुधारना चाहिये। और, अहिंसाके पालनमे मानव-हिंसाके निषेधको प्रथम और दूसरे प्राणियोकी हिंसाको द्वितीय स्थान दिया जाना चाहिये। अपने धर्मके पालन, प्रचार वा विकासमे कही भी मानव-हिंसा करनेकी छूट नही होनी चाहिये। इसमे आततायीके सामने अपना या दूसरेका प्रत्यक्ष रक्षण करनेमे जो हिंसा अनिवार्य रूपसे करनी पडे, उसीको अपवाद माना जाय। कोई अपराध हो जानेके बाद अपराधीको सजाके तीर पर देहान्त-दण्ड देनेकी या उसका अगच्छेद करनेकी प्रथा विलकुल बन्द हो जानी चाहिये।

३२. दूसरा नियम है सर्वधर्म-समभावका। अर्थात् ननुष्य अपनी बुद्धि या वृत्तिके अनुसार अलग-अलग गुरुओं, सतों, मार्गदर्शकों, वीरों तथा ऐतिहासिक, पीराणिक या रूपकात्मक व्यक्तियोंके प्रति भक्ति ही भक्तिभाव रखे और उनके उपदेशोंका अनुसरण करे, परन्तु किसी भी धर्मका अनुयायी ऐसा न रहे कि वह व्यक्ति नामग्न परमेश्वर है,



अथवा परमेश्वरका अवतार, पैगम्बर या दूसरा प्रतिनिधि है, या वैसे व्यक्तिगोमे सर्वश्रेष्ठ है; तथा ऐसा भी न कहे कि उसके आलंबनके विना किसीका उद्धार नहीं होगा। वल्कि ऐसा समझकर कि अपने जैसी वृत्तिके मनुष्योंके लिए वह योग्य मार्गदर्शक हो तो, भी दूसरी वृत्तिके मनुष्योंके लिए दूसरे भी उतने ही योग्य मार्गदर्शक हो सकते हैं, वह सब धर्मों और उनके प्रामाणिक अनुयायियोंके प्रति आदरभाव रखे और ऐसा आदर रखकर ही अपने मार्गदर्शकके प्रति रही अपनी भक्ति और समझको दूसरोके सामने प्रकट करनेकी जरूरत मालूम होने पर वैसा करे।

३३. तीसरा नियम है पाखण्ड-निषेधका। सब धर्मोंकी अनेक बातोंमे अशुद्धि, मूढता, त्रुटिया आदि हैं। हरएकमे कुछ पाखण्ड, प्रत्यक्ष दुराचार इत्यादि भी घुस गये हैं। ऐसा कह सकते हैं कि हरएक वार्षिक समाजमे दक्षिण-मार्गी और वाममार्गी पथ हैं। फिर, कुछ दक्षिण-मार्गी होनेका ढोंग करते हैं, और कुछ सच्ची निष्ठासे वाम-मार्गी होते हैं। सर्वधर्म-समभावका अर्थ यह नहीं है कि अपने या दूसरेके धर्ममें दिखाई देनेवाली त्रुटि, अशुद्धि अथवा मूढताकी टीका ही नहीं की जा सकती, दम और स्वार्थ प्रकाशमें नहीं लाये जा सकते अथवा पाखण्ड और दुराचारोका विरोध नहीं किया जा सकता। परन्तु टीका और विरोध तीव्र होते हुए भी अहिंसात्मक ढंगसे ही होने चाहिये, असत्य या अतिशयोक्तिपूर्ण आक्षेप, विडम्बना, गाली-गलौज, उद्धतता या असभ्यताके लिए उनमें स्थान नहीं होना चाहिये। सत्याग्रहका आचरण किया जा सकता है, परन्तु बलात्कारका प्रयोग कदापि नहीं किया जा सकता।

३४ चौथा नियम है समाज-व्यवस्थाके पालनका और पडोसी-धर्मका। अर्थात् कोई मनुष्य भले अपनी रुचिके अनुसार भक्ति या अनुष्ठानकी विधि अपनाये, ब्रतोंका पालन या उद्यापन करे, परन्तु वह मव सार्वजनिक हितके विरुद्ध न हो और पडोसीकी उचित भावनाओका ध्यान रखकर ही होना चाहिये।

३५. पाचवा नियम है सदाचारका । किसी भी धर्मको दुराचारका बचाव नहीं करने दिया जा सकता । जैसे सत्य, अहिंसा, नियताचार, स्वच्छता, अमत्तता (non-drunkenness) इत्यादि सार्वजनिक सम्यताएँ हैं । इसलिए विश्वासघात, व्यभिचार, अत्याचार, चोरी, लूट इत्यादि आततायी कर्म, सार्वभौम अधर्म अथवा दुराचार हैं और अविनय, गद्गदी, शरावखोरी इत्यादि सार्वजनिक असम्यताएँ हैं । ऐसे कार्यों या आदतोंमें धार्मिकताका खयाल बढ़ानेवाले उपदेशोंको त्याज्य समझकर निकाल डालना चाहिये ।

३६ छठा नियम है सार्वजनिक प्रेयसिद्धिका । राज्य, समाज, कुटुम्ब, लग्न, उत्तराधिकार, उद्योग, नगर इत्यादिकी व्यवस्थाओंमें विभिन्न धर्म अपने अनुयायियोंके लिए जो विशेष नियम निश्चित करे या प्रचलित रूढियोंमें परिवर्तन करे, वे ऐसी मर्यादामें होने चाहिये कि जिससे वे उस धर्मके अनुयायियोंकी अपेक्षा अधिक विशाल समाजके लिए हितकारी हों अथवा अनुकरण करने योग्य लगे, न कि केवल उस धर्मके अनुयायियोंका ही प्रेय बढ़ानेवाले अथवा विशाल समाज पर भार बढ़ानेवाले हो । उदाहरणके लिए, आसपासके समाजमें अनेक स्त्रियोंमें विवाह करनेकी प्रथा हो तो कोई धर्म अपने अनुयायियों पर एकपत्नीव्रतका नियम लाद सकता है, परन्तु आसपासके समाजमें एकपत्नीव्रतकी प्रथा हो तो वह बहुपत्नीत्वका अधिकार सामने नहीं रख सकता । अथवा आसपासके समाजमें स्त्रियोंका उत्तराधिकार कम हो तो कोई धर्म उसे बढ़ा तो सकता है, परन्तु आसपासके समाजमें जितना अधिकार प्रचलित हो उसे कम वह नहीं कर सकता । इसी तरह धर्मोंके क्षेत्रको इस सम्बन्धमें इतना मर्यादित समझना चाहिये कि विशाल समाज इस सम्बन्धमें सामाजिक हित बढ़ानेके लिए जो परिवर्तन करना चाहे, उसमें धार्मिक समाजोंकी ओरसे बाधा नहीं खड़ी की जा सकती । यह नियम नवीन धर्मों, बाहरसे आकर नये क्षेत्रमें प्रवेश करनेवाले धर्मों तथा धर्मान्तर करनेवाले धर्मों—तीनोंको लागू होना चाहिये । मतलब यह है कि धार्मिक समाज प्रयोगके क्षेत्रमें जो विशेषता आने

\* स्त्री-गुरूपके सम्बन्धमें पति-पत्नीके बीच भी आचार-मर्यादा ।

अनुयायियोंके लिए दाखिल करे, वह श्रेयकी दृष्टिमें और सयमकी दिशामें होनी चाहिये, भोगवृद्धिकी तथा अपने ही अनुयायियोंके अधिकारोंकी वृद्धिकी दिशामें नहीं होनी चाहिये।

३७ इस दृष्टिसे सब धर्ममतोंका सशोधन और उनका नया विवेचन होनेकी जरूरत है। उदार धार्मिक वृत्तिवाले, सर्वधर्म-समभावी तथा धर्म और तत्त्वज्ञानके अभ्यासी इस तरहसे अलग अलग धर्मोंका सशोधित स्वरूप प्रजाके सामने रखें, तो वह अच्छी सेवा हो सकती है।

३८ यह सशोधित विवेचन इस तरहका होना चाहिये कि बहुत सकुचित दृष्टिसे न देखनेवाले अनुयायीको भी वह मान्य हो और अन्य धर्मियोंको उसमें कुछ खटकनेवाली बात न मालूम हो। वह केवल उन उन धर्मोंकी प्रगति-मात्र न हो। उनमें घुमे हुए दोषोंका तथा छोड़ देने योग्य अशोका निडरता परन्तु समभावसे किया हुआ निरूपण भी उसमें होना चाहिये।

३९ उन उन धर्मोंके अनुयायियोंको यह काम करनेका स्वभावतः ज्यादा अधिकार है। उन्हें इसके लिए ज्यादा अनुकूलता होनेके कारण ऐसा करना उनका कर्तव्य भी माना जा सकता है। परन्तु यह नहीं मानना चाहिये कि दूसरे धर्मोंके अधिकारी पुरुष वैसा नहीं कर सकते।

४०. सकुचित दृष्टिवाले अनुयायियों तथा जिनके स्वार्थ और वामाचारको आघात पहुँचे ऐसे पाखण्डी पुरुषोंकी ओरसे इस प्रयत्नका विरोध होनेकी संभावना है। परन्तु ये ग्रंथ यदि सामान्य मनुष्योंकी अपने अपने धर्ममें विक्रमित धार्मिक वृत्तिका उचित पोषण करनेवाले और उनके ज्ञान, आलवन, भक्ति, तप, साधन और सदाचारको योग्य दिशामें ले जानेवाले होंगे, तो वे मान्यता और प्रतिष्ठा प्राप्त किये बिना नहीं रहेंगे।

४१ इती सम्बन्धमें प्राचीन या अर्वाचीन बहुमान्य धर्मग्रंथोंकी सशोधित (expurgated) आवृत्तियों तथा उनके प्रमाणभूत सरल और शुद्ध अनुवादोंकी भी जरूरत है। जिस तरह बहुत बड़े विद्वानोंके निवा दूसरा कोई बाइबलको हिब्रू, ग्रीक या लेटिनमें नहीं पढ़ना है, उसी तरह उपनिषद्, गीता, कुरान, जंद अवेस्ता इत्यादिके मूल ग्रन्थोंके

समान ही प्रमाणभूत माने जानेवाले अनुवाद वर्तमान लोकभाषाओंमें मिलने चाहिये।

### (३) लोकधर्म

४२. उपर्युक्त विचार और सूचनाएँ अलग-अलग प्रचलित धर्मोंके विषयमें हुईं। परन्तु जिस तरह नैतिक बातोंमें कुछ लोग दृढतापूर्वक एक पक्ष या दूसरे पक्षके आग्रही होते हैं, परन्तु सामान्य जनता किसी भी पक्षके लिए बहुत अभिमान रखे बिना हर एक मीके पर अपनी समझके अनुसार जो पक्ष उसे अच्छा लगता है उसका समर्थन करती है, उसी तरह धार्मिक विषयोंमें भी होता है। धर्मके आग्रही अनुयायी बहुत थोड़े होते हैं। सामान्य जनसमाज आम तौर पर जन्मधर्मका अनुसरण करता है, फिर भी उस विषयमें अत्यंत अभिमान नहीं रखता। धर्म बदलनेवालाका बहुत बड़ा भाग इन्हीं लोगोंमें से निकलता है।

४३. इसलिए सब प्रसिद्ध धर्मोंसे तटस्थ रहकर प्रजाकी धार्मिक और सदाचार-प्रिय वृत्तिका विकास करनेवाले ढंगसे तत्त्वज्ञान और धर्मके सरल निरूपणकी आवश्यकता है। इसमें तत्त्वज्ञानकी सरलसे सरल समझ, आलवन (उपासना) का शुद्ध स्वरूप, भक्तिकी असाम्प्रदायिक और अकर्मकाण्डी रीति, साधना और तपके बुद्धिगम्य प्रकार तथा सामान्य मनुष्योंकी नैतिक शक्तिको अनजानमें बढ़ानेवाली पद्धतिसे सदाचारके सरल नियमोंका निरूपण होना चाहिये तथा जगत्में जो धार्मिक पुरुष हो गये हैं उनके जीवनसे चमत्कारोंको अलग करके उनकी धर्म-भावना, ईश्वर-परायणता तथा उच्च चारित्र्यको दिखलाने-वाले जीवन-चरित्र होने चाहिये। आम जनता और मुद्ध जिज्ञानुओंके लिए तो ये ही धर्म और धर्मग्रन्थ हो जायेंगे।

४४ धर्म और तत्त्वज्ञानके चरित्रवान अन्यासी और धार्मिक वृत्तियोंके प्रबुद्ध कवि तथा लेखक इस तरहके साहित्य द्वारा जनताकी अच्छी सेवा कर सकते हैं।

## परिशिष्ट

### स्वकर्मयोग

गीताके कुछ श्लोकोमे थोडा परिवर्तन करके तथा कुछ श्लोक नये जोड़कर मैंने स्वकर्मयोगके बारेमें अपने विचार नीचे प्रस्तुत करनेका प्रयत्न किया है

यत प्रवृत्तिर्भूतानां येन सर्वमिदं ततम् ।  
स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानवः ॥ १ ॥  
सहजं कर्म मेवावि सदोपमपि न त्यजेत् ।  
सर्वारम्भा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवाऽऽवृताः ॥ २ ॥  
स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः ससिद्धिं लभते नरः ।  
युक्तं स्वभावजं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् ॥ ३ ॥  
न्याय्यं वा विपरीतं वा पुरुषस्येह कर्मणः ।  
अनिष्टमिष्टमिश्च च भवति त्रिविधं फलम् ॥ ४ ॥  
नेह देहभृता शक्यं प्राप्तुमिष्टं ह्यशेषतः ।  
अनिष्टफलसंयोगे ह्यनुद्विग्नमना वशी ॥ ५ ॥  
कर्मण्येवाऽधिकारस्ते साफल्ये न तु कर्मणः ।  
मा दुःखेनाऽभिभूतो भूर्मा ते सगोऽस्त्वकर्मणि ॥ ६ ॥  
संनियतेन्द्रियग्रामा दक्षा ब्रह्मविहारिणी ।  
सर्वत्र समदृष्टिर्या सर्वभूतहिते रता ॥ ७ ॥  
लोकसंग्रहं सपश्यत् सदा कर्मण्यतन्द्रिता ।  
हृषमिर्षभयोद्वेगैर्मुक्ता प्रसादसयुता ॥ ८ ॥  
सत्यं भूतहितं ज्ञानं विज्ञानं च समाश्रिता ।  
भक्त्या चाव्यभिचारिण्या पूता कर्तव्यनिश्चया ॥ ९ ॥  
एतैर्लक्षणैर्युक्ता बुद्धिः शुद्धा स्थिरा भवेत् ।  
अधीताऽप्यविगुह्यास्यादन्यथा लक्षणा हि या ॥ १० ॥

अवर सहज कर्म दुर्वुद्ध्याऽविद्यया कृतम् ।	
फल चैव समुद्दिश्य यत्तत् शातिप्रद न हि ।	॥ ११ ॥
सद्धेतुश्रद्धया युक्तमज्ञानेनाऽविधिना कृतम् ।	
सहजमपि तत्कर्म कुर्वन्प्राप्नोति किल्बिषम् ।	॥ १२ ॥
यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जनः ।	
स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते ।	॥ १३ ॥
तस्माद्विद्या समाश्रित्य कार्याऽकार्यव्यवस्थिता ।	
जोषयेत् सर्वकर्माणि विद्वान्युक्त समाचरन् ।	॥ १४ ॥
बुद्ध्या विशुद्धया दृष्टो नियतो विद्यया कृतः ।	
स्वभावजः सदाचार स्वकर्मयोग उच्यते ।	॥ १५ ॥
स धर्म इति सप्रेक्ष्य समाचरितुमर्हसि ।	
स्वकर्माचरणाच्छ्रेयोऽन्यन्मनुष्यस्य न विद्यते ।	॥ १६ ॥
मा स्ववर्मणि भीतो भूर्मा ह्यनिष्टफलोद्गमे ।	
स्ववर्मो निघन श्रेय परधर्मो भयावह ।	॥ १७ ॥
योगस्थ कुरु कर्माणि भय त्यक्त्वा फलस्य च ।	
सिद्धयसिद्धयोः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते ।	॥ १८ ॥
सुखदुःखे समे कृत्वा लाभालाभी जयाजयौ ।	
ततो धर्माय युज्यस्व नैव पापमवाप्स्यसि ।	॥ १९ ॥
स्वकर्मणि भय त्यक्त्वा बुद्धियुक्ता मनीषिण ।	
सर्वबन्धविनिर्मुक्ता पदं गच्छन्त्यनामयम् ।	॥ २० ॥
बुद्धियुक्तो जहातीह उभे मुकृतदुष्कृते ।	
बुद्धी शरणमन्विच्छ कृपणाः फलदुःखिनः ।	॥ २१ ॥
एषा तैऽभिहिता बुद्धिर्वत्स योगे स्वकर्मण ।	
बुद्ध्या युक्तो यया तात कर्मबन्धं प्रहास्यसि ।	॥ २२ ॥
नेहाभिक्रमनाशोऽस्ति प्रत्यवायो न विद्यते ।	
स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य चायते महतो भयात् ।	॥ २३ ॥
मृतो वा प्राप्स्यसि शान्तिं जीवन्वा भोक्ष्यसे यगः ।	
तस्माद्दृत्तिष्ठ मेधावि धर्माय कृतनिश्चय ।	॥ २४ ॥

१ जिसमे से भूतोकी प्रवृत्ति होती है, जिससे यह सब व्याप्त है, उसकी स्वकर्मसे पूजा करके मनुष्य सिद्धि प्राप्त करता है।

२ अपने सहज कर्ममे दोष हो तो भी उसे नहीं छोड़ना चाहिये, जिस प्रकार अग्निमे धूम होता है उसी प्रकार सब कर्मोंमे दोष रहता है।

३ मनुष्य स्वकर्ममे मग्न होकर सिद्धि प्राप्त करता है। योग-पूर्वक किये जानेवाले स्वभाव-जन्य कर्मोंमें दोष नहीं होता।

\*

४ मनुष्यका कर्म न्यायपूर्ण हो या अन्यायपूर्ण, उसका अच्छा, बुरा और मिश्र तीन प्रकारका फल होता है।

५. इस जगत्में मनुष्यके लिए केवल इष्टकी ही प्राप्ति संभव नहीं है, अनिष्ट फल मिलने पर योगी उद्वेग नहीं करता।

६ तुम कर्म करनेके ही अधिकारी हो, कर्मकी सफलताके नहीं; तुम दुःखसे अभिभूत मत हो और न तुम्हारी अकर्ममे प्रीति हो।

\*

७. जो इन्द्रियोको नियममे रखती है, दक्ष है, ब्रह्मविहारिणी \* है; जो सर्वत्र समदर्शी है और सर्वभूतहितमे रत है।

८ जो लोक-कल्याणको देखती हुई कर्ममे सदा निरालस रहती है, जो हर्ष-क्रोध-भय-क्षोभसे मुक्त और नित्य प्रसन्न है।

९ सत्य, भूतहित, ज्ञान और विज्ञानका आश्रय लेकर जो अनन्य भक्तिसे पूत है और दृढनिश्चयी है।

१० (ऐसे लक्षणोंसे युक्त) वह बुद्धि स्थिर है और शुद्ध है, इनसे विपरीत लक्षणोंवाली बुद्धि अधीत होकर भी अशुद्ध है।

\* मुदिता, मैत्री, करुणा और उपेक्षा अर्थात् गुरुजनो और सुखी लोगोंके प्रति हर्षकी, समान स्थितिके लोगोंके प्रति मित्रताकी, दुःखीके प्रति करुणाकी और दुराग्रहीके प्रति उपेक्षाकी भावनाको ब्रह्मविहार कहते हैं।

११. सहज कर्म अज्ञानसे, दुष्ट बुद्धिसे तथा केवल फलकी इच्छासे किया जाय, तो वह हीन है और उससे शांति प्राप्त नहीं होती।

१२. विवि या ज्ञानके बिना श्रद्धा और सद्हेतुसे किया हुआ सहज कर्म करनेमें भी दोष लगता है।

१३. श्रेष्ठ मनुष्य जो कुछ करते हैं, वही अन्य मनुष्य भी करते हैं, वे जिसे मान्यता देते हैं, उसीका सामान्य लोग आचरण करते हैं।

१४. इसलिए विद्याका आश्रय लेकर कार्याकार्यका निश्चय करनेके लिए ज्ञानीको योगपूर्वक सब कर्मोंका शोधन करना चाहिये।

१५. विगुद्ध बुद्धिसे खोजा और गुद्ध किया हुआ, नियममें रहकर ज्ञानपूर्वक किया हुआ स्वभावज (अपनी प्रकृतिसे उत्पन्न हुआ) सदाचार स्वकर्मयोग कहा गया है।

१६. 'वह धर्म' है ऐसा समझकर भलीभांति उसका आचरण करना चाहिये; स्वकर्माचरणसे बढ़कर मनुष्यके लिए दूसरा कोई श्रेय नहीं है।

१७. स्वधर्ममें भय नहीं होना चाहिये और न अनिष्ट फलकी उत्पत्तिका भय रखना चाहिये। स्वधर्ममें मृत्यु भी श्रेयस्कर है, परधर्म भयावह है।

१८. फलके भयको त्यागकर, योगयुक्त होकर और यगायतको समान समझकर कर्म करो। समता ही योग है।

१९. लाभ-हानि, सुख-दुःख, हार-जीतको समान समझते हुए धर्मके लिए सज्ज हो जाओ, तो नुम्हें पाप नहीं लगेगा।

२०. भयको त्यागकर स्वकर्ममें निरत रहनेवाले बुद्धियुक्त मुनीश्वर सब वन्धनोंसे छूट कर निर्दोष पदको प्राप्त करते हैं।

२१. बुद्धियुक्त पुरुष इस जगत्में पाप और पुण्य दोनोंको छोड़ देता है। तुम बुद्धिकी शरण खोजो। फलमें दुःखी होनेवाले दीन होते हैं।



२२. यह मैंने तुम्हें स्वकर्मयोगकी बुद्धि कही । इस बुद्धिसे युक्त होकर तुम कर्मके बन्धनको तोड़ दोगे ।

२३. यहां न तो आरंभ किये हुए कार्यका नाश होता है और न उसमें विघ्न उत्पन्न होता है । इस धर्मका थोडासा अंश भी मनुष्यको बड़े भयसे वचा देता है ।

२४. स्वकर्म करते हुए मर जाओगे तो शांति प्राप्त होगी और करके जीवित रहोगे तो यज्ञ मिलेगा । इसलिए हे मेधावि, तुम दृढ़ निश्चय करके धर्मके आचरणके लिए खड़े हो जाओ ।

# संसार और धर्म

चौथा भाग

पूज्य नाथजीकी पूर्ति



## तत्त्वज्ञानका साध्य

### तत्त्वज्ञानकी निर्मिति

ससारके किसी भी प्राणीसे मनुष्यमे विचार-शक्ति अधिक है। मानव-जीवनके प्रत्येक क्षेत्रमे इस शक्तिका प्रभाव दिखाई देता है। दुःखका नाश करके सुखकी वृद्धि करनेके उपाय मनुष्यने अपनी बौद्धिक शक्तिसे ही निर्माण किये हैं। सुख-दुःखके कार्य-कारण-सम्बन्ध जानने और इस ज्ञानकी मददसे सुखको बढ़ाकर दुःखका नाश करनेके उपाय ढूँढ निकालने और उन्हें अमलमे लानेका प्रयत्न करनेसे ही अनेक शास्त्रों और कलाओंका विकास होता रहा है। मनुष्य-जाति ठेठ प्रारम्भिक कालसे इसी हेतुके पीछे लगी हुई दिखाई देती है। मानव-शरीरमे जो भी नई नई शक्तियाँ प्रगट होती गईं, उन सब शक्तियों द्वारा मनुष्य यही हेतु पूरा करनेका प्रयत्न करता रहा है। कर्मेन्द्रियों और ज्ञानेन्द्रियों द्वारा अलग अलग विषयोंका जितनी अलग अलग तरहसे रसास्वादन किया जा सके उतनी तरहसे करने और हर तरफसे दुःखसे बचनेका उसका सदासे प्रयत्न रहा है। इस प्रयत्नसे आगे बढ़कर विचारवान मनुष्यके मनमे यह शका पैदा हुई कि क्या ये शास्त्र, ये विद्याएँ और ये कलाएँ मनुष्यके दुःख और भय दूर करके उसे सचमुच स्थायी रूपमें सुखी बना सकेंगी? बड़े-बड़े प्रयत्नों द्वारा प्राप्त किया हुआ सुख आखिर तो अशाश्वत ही होता है। सुखानुभूति क्षणिक होती है, और एक भय अथवा दुःखको टाल दे, तो दूसरा सामने खड़ा ही रहता है। इस प्रकारके मानव-जीवनमे और ऐसी परिस्थितिमे क्या मनुष्य सचमुच कभी भी स्थायी रूपसे दुःखरहित और सुखी हो सकेगा? कितने ही प्रयत्न करे और तरह-तरहकी खोज और उपाय करे, तो भी मनुष्य बुटापेको नहीं टाल सकता, उनकी व्याधि नहीं टलती और मृत्यु तो किन्तीसे कभी

टाली ही नहीं जा सकती। किस क्षण वह हम पर आक्रमण कर देगी, यह नहीं कहा जा सकता। मनुष्यकी जीनेकी आशा कभी नहीं छूटती; उपभोगकी — इन्द्रियग्राह्य रसोकी — इच्छा कभी क्षीण नहीं होती। शरीर-मुखकी इच्छा उसे हमेशा रहा करती है। ऐसी स्थितिमें जरा, व्याधि और मृत्युका भय मनुष्यको हमेशा लगता ही रहेगा। इस वारेमें विद्वान-अविद्वानका भेद नहीं है, सबल-निर्वल, अमीर-गरीब, राजा-रकका भेद नहीं है। सारी मानव-जाति इस दुःख और भयमें हमेशासे फसी हुई है। इस प्रकारकी शकाओ और प्रश्नोंके कारण विचारवान मनुष्यका मन अविक विचार करने लगा।

सुखकी अपेक्षा दुःखके अवसर पर मनुष्यका मन ज्यादा जाग्रत बनता है और उसके कारणोंकी खोज करनेकी तरफ झुकता है। ऐसे ही मर्ीकोके कारण विचारशील मनुष्य जरा, व्याधि और मृत्युके वारेमें सूक्ष्मतासे विचार करने लगा, इनके कारणोंकी खोज करने लगा। मृत्युके साथ साथ जन्मका भी उसे सहज विचार करना पड़ा। जन्म, मृत्यु, जरा और व्याधि — इन चार अवस्थाओंमें से उसे खास तौर पर जन्म और मृत्युका ही विचार करना पडा होगा, क्योंकि जन्म मानव-जीवनका आरम्भ है और मृत्यु उसका अन्त है। जरा और व्याधिकी अवस्थाएँ मनुष्यको जन्मके कारण ही प्राप्त होती हैं। जन्म-मृत्युकी तरह ये अवस्थाएँ भी स्पष्ट हैं, परन्तु जन्मके पहले और मृत्युके पीछेकी दो अवस्थाएँ गूढ हैं। मनुष्यको मृत्युकी अवस्था भी जन्मके कारण ही प्राप्त होती है। इसलिए यदि जरा, व्याधि और मृत्यु नहीं चाहिये, तो जन्मसे ही उसे वचना चाहिये। परन्तु विचारवान मनुष्यको यह मालूम हुआ होगा कि जन्म-मरणके रहस्यका पता लगाये बिना और उनके कारण जाने बिना यह बात सिद्ध नहीं हो सकती। इसलिए वह जन्म-मृत्युके कारणोंकी खोज करनेकी तरफ मुड़ा होगा। मानव-जीवनमें मृत्यु जैसी भयानक, दुःखरूप और अनिवार्य दूसरी कोई आपत्ति नहीं है। मृत्युने ही मनुष्यको जीवनके विषयमें सूक्ष्म और गहरा विचार करनेके लिए प्रेरित किया होगा। मृत्युके कारणों और उसके बादकी न्यतिना विचार करते करते उसे जन्म और उसके कारणोंका

विचार करना पड़ा होगा। शरीर और उसकी भिन्न भिन्न अवस्थाओंका, मन-बुद्धि-चित्त-प्राण, चैतन्य, कर्मेन्द्रिया, ज्ञानेन्द्रिया, उनके कार्य और परिणाम, सृष्टि और पचमहाभूत — इन सबका वह विचार करने लगा होगा। इसी तरह मानव-स्वभाव, विकार, भावना, सस्कार, गुण, वर्म, जागृति-स्वप्न-सुषुप्ति, त्रिगुण, प्राणिवर्ग तथा वनस्पति-वर्ग, उनके भेद, उनकी अवस्थायें, जीवमात्रका परस्पर आकर्षण-अपकर्षण आदि सभी सचेतन-अचेतन वस्तुओंकी शोष करते करते उसे अपना रास्ता निकालना पडा होगा। शरीरकी घटना-विघटना, सृष्टिका प्रिय-अप्रिय निर्माण और नाश और विश्वका अखड रूपमे चलनेवाला प्रचड व्यापार — इन सबका कर्ता कौन है? जन्म और मृत्यु किसकी आज्ञासे होते हैं? विचारशील लोगोके मनमे कुदरती तीर पर इस विषयके विचार और प्रश्न उठे होंगे। उनके विचारो, प्रश्नो, शकाओ और खोजोंसे ही तत्त्वज्ञानका निर्माण हुआ है। उसीसे ईश्वर-परमेश्वर, प्रकृति-पुरुष, ब्रह्म-परब्रह्म, आत्मा-परमात्मा, पूर्वजन्म और पुनर्जन्म आदि कल्पनाएँ और विचार मनुष्यको सूझे हैं।

### खोजके अन्तमें कृतार्थता

हरएक विचारककी ज्ञान-सवधी जिज्ञासा, उत्कठा और व्याकुलता, उसके वैराग्य, सचेतन-अचेतन सृष्टिके उसके अवलोकन, निरीक्षण और परीक्षण, उसकी वौद्धिक सूक्ष्मता और व्यापकता तथा अन्तमे उसकी निर्णय-शक्तिके अनुसार उसे अपनी खोजमे सिद्धि प्राप्त हुई होगी। उस परसे उसने जन्म-मृत्यु और समग्र सृष्टिके वारेमे सिद्धान्त निकाले होंगे। इसीमें उसे तृप्ति, समाधान, प्रसन्नता और जीवनकी कृतार्थता मालूम हुई होगी। आगे चलकर बढ़ते हुए अनुभव और ज्ञानके कारण, निरीक्षण और निर्णय-शक्तिके कारण अपनी पहली मान्यतामे समय पाकर किसीके मनमे शकाये पैदा हुई होगी और उन नई गजकोंके साथ वह फिर खोज करने लगा होगा। अथवा वादका विचारक प्रथम सिद्धान्तोंके स्वीकार न होनेके कारण अपनी शकाओंके साथ अधिक सूक्ष्मता और व्यापकतासे उमी खोजके पीछे लग गया होगा। उस प्रकार सारे चराचर तत्वोंकी द्वार-द्वार खोज करते-करते किसी

विचारकके तर्ककी मंजिल विद्वके आदि-कारण तक पहुच गई होगी। उसके बाद उसे निश्चयपूर्वक लगा होगा कि सबका आदि-कारण-स्वरूप एक ही सनातन, अविभाज्य तत्त्व सकल विश्वमे व्याप्त है, और उसकी सूक्ष्मता, विशालता और व्यापकता परसे उसने उसीको ब्रह्मतत्त्व कहा होगा। और विद्वके सजीव-निर्जीव अणुसे लेकर ठेठ ब्रह्मांड तक जो कुछ भी दृश्य-अदृश्य, गोचर-अगोचर, ज्ञात-अज्ञात, कल्पनामे आनेवाला और न-आनेवाला है, वह सब — विचारक स्वयं भी — उस महान और मूल तत्त्वका आविर्भाव है, इस दृढ तर्क या अनुमान पर वह निश्चित रूपमे पहुंचा होगा और इस ज्ञानको उसने ब्रह्मज्ञान कहा होगा। विचारक जिस तत्त्वमें स्थिर हुआ, जिसके आगे विचार करनेकी उसकी गति रुकी, जिस तत्त्व तक पहुचकर उसकी व्याकुलता ज्ञान्त हुई, उस तत्त्व या तर्कको मुख्य मानकर उसने अपने अंतिम निर्णयको उस तत्त्वका बोधक या सूचक नाम दिया। जिस विचारकको सृष्टिके आदि-कारणमे मुख्यत नियामकता और शक्तिमत्ता दिखाई दी, उसने उसे ईश्वरका नाम दिया, जिसे व्यापकता और अनतता दिखाई दी, उसने उसे ब्रह्म कहा, जिसे यह लगा कि मनुष्य खुद भी उसी विशाल तत्त्वका आविर्भाव है — जिममे यह निश्चय दृढ हुआ कि शरीरका मुख्य तत्त्व यही है — उसने उसे आत्मतत्त्व माना। जिन्हे अत्यन्त परिश्रम, सतत सूक्ष्म अवलोकन और अभ्यास आदिकी मददसे अपनी खोजके अन्तमें यग मिला होगा, जिनके जीवनमे सत्य-ज्ञानके सिवा और कोई हेतु नहीं रहा होगा, जो वासना-तृप्त, समस्त भौतिक विषयोके प्रति अनासक्त, ज्ञानके लिए अत्यन्त व्याकुल और समर्थ होते हुए भी विरक्त होंगे, उन्हें अपनी खोजके अन्तमे मिली हुई सफलतासे कितना आनन्द, कितनी प्रमत्तता और कितनी कृतकृत्यता महसूस हुई होगी, इसकी कल्पना हम जैसेको कैसे हो सकती है! एक ही उच्च हेतुके पीछे तन-मन-वन नर्वन्ध न्योछावर करके, उसीको जीवनका एकमात्र हेतु बनाकर, उनके लिए अपार परिश्रम करनेके परिणाम-स्वरूप जब उन्हें उसमें सफलता मिली होगी तब उन्हें कैसा लगा होगा? उन्हें यदि यह अनुभव

हुआ हो कि जीवन सार्थक हो गया है, जीवनमें कोई भी हेतु बाकी नहीं रहा है और कोई भी कार्य या कर्तव्य अब करनेको रह नहीं गया है, और इससे उन्हें परमानन्द हुआ हो, तो इसमें आश्चर्य क्या? सृष्टिमें या अपनेमें, भीतर या बाहर अब कुछ भी जाननेको नहीं रह गया है, ऐसा प्रतीत होने पर उन्हें परम कृतार्थता भी मालूम हुई होगी। ज्ञानसे परिपूर्ण होनेके बाद जीवनकी इच्छा नहीं और मृत्युका भय भी नहीं—ऐसी उनकी अवस्था हुई होगी। किसी प्रकारका बन्धन नहीं, किसी तरहकी इच्छा नहीं—ऐसी स्थितिमें उनके मनमें मोक्षकी कल्पना आई हो तो वह भी स्वाभाविक था। इसमें शक नहीं कि सत्यकी खोजका मूल हेतु, उसके लिए किया गया परिश्रम, चिन्तन, मनन, निदिध्यास, विरक्त स्थिति, स्वार्थका पूरी तरह अभाव, सब तत्त्वकी हो चुकी खोज, अपने प्रयत्नमें मिली हुई सफलता और उससे प्राप्त हुई ज्ञानावस्था—इन सबका वह स्थिति स्वाभाविक परिणाम होनी चाहिये। इस प्रकार एकसे एक बढ़कर प्रखर, सूक्ष्म और गाढ विचारशील शोधको द्वारा किये गये प्रयत्नसे निर्माण हुआ तत्त्वज्ञान हमें प्राप्त हुआ है। यह सब उन महाभागोंकी कमाई है।

### दर्शनकारोंका मानव-जाति पर उपकार

उन मूल दार्शनिकोंके वारेमें विचार करने पर उनकी सत्यज्ञान-सबधी जिज्ञासा, उत्कठा और व्याकुलता; उसके लिए किया गया उनका परिश्रम, उनकी सूक्ष्म, कुशाग्र, मर्मस्पर्शी परन्तु व्यापक बुद्धिमत्ता, विषयको आरपार भेदकर ठेठ सत्य तक जा पहुँचनेवाली उनकी दीर्घ, भेदक और पवित्र दृष्टि आदिका खयाल आते ही उनके प्रति अत्यन्त आदर पैदा हुए बिना नहीं रहता। भौतिक इन्द्रियजन्य सुखके प्रति उनका वैराग्य, प्रवृत्ति—पञ्चमहाभूतोंसे लेकर मानव-शरीर, मन, प्राण, चित्त, जन्म, मृत्यु, जरा, व्याधि आदि तक मारी चराचर सृष्टिका उनका सूक्ष्म अवलोकन और निरीक्षण, नाथ ही इन सबके गुण-धर्म और मन्कारोंका उनका ज्ञान ब्रह्म ही आश्चर्य-कारक लगता है। मोह और अज्ञानमें गते मानवाले नरान्में तत्त्व-



शोधनके पीछे पडकर जिन महापुरुषोंने सत्यकी उपासना की और अपने लिए आवश्यक ज्ञान प्राप्त किया, वे सचमुच धन्य हैं। मानव-जाति पर उनके भारी उपकार हैं। सारी मानव-जातिकी इस विषयमें सदैव उनकी ऋणी रहना चाहिये।

### तत्त्वज्ञानका विकास वादमें कैसे रुका ?

परन्तु मालूम होता है कि तत्त्वगोवनका यह प्रयत्न भारतवर्षमें पहले जैसा जारी नहीं रहा। वह किसी समय रुक गया। इससे तत्त्वज्ञानका विकास हमारे देशमें और आगे नहीं हो पाया। इसके कारणोंका विचार करने पर ऐसा मालूम होता है कि हमने किसी समय तत्त्वज्ञानके साथ मोक्षका सम्बन्ध जोड़ दिया। तबसे हमारा गोवकपन खतम हो गया, केवल श्रद्धालुपन बढ़ता रहा और ज्ञानकी उपासना बन्द हो गई। मूल गोवको और दार्शनिकोंको अपनी जिज्ञासा और परिश्रमका फल ज्ञान, शान्ति और प्रसन्नताके रूपमें मिल गया। इस परमें किसी समय हममें यह गलत खयाल पैदा हो गया कि उनकी तत्त्वज्ञान-सम्बन्धी विचारसरणीको केवल मान लेनेसे ही हमें भी वैसा ही ज्ञान, शान्ति और प्रसन्नता मिल जायगी। ऐसी शका होती है कि यह सब उसीका परिणाम होना चाहिये। एक बार ऐसा मजबूत खयाल बन जानेके बाद उसीसे ब्रह्मज्ञान, आत्मज्ञान, ब्रह्म-साक्षात्कार, आत्म-साक्षात्कार आदि कल्पनायें पैदा हुई हैं और तत्त्वशोधक दार्शनिकोंके आनन्द परसे ब्रह्मानन्द, आत्मानन्द, नित्यानन्द आदि अलग अलग आनन्दोंकी कल्पना करके हमने आनन्दकी उपासना आरम्भ की है। ज्ञान, आनन्द, कृतार्थता और बन्धनरहित अवस्था आदि सब किसके परिणाम हैं, इसका विचार न करके हमने यह मान लिया कि इन दार्शनिकों और विचारकों द्वारा प्रस्तुत की गई विचारसरणी ही इन सब बातोंका साधन है। अनेक प्रकारके परिश्रम करनेके बाद, हेतु सफल होनेके बाद और शोधकोकी ज्ञानकी आनुष्णा शान्त होनेके बाद उनके चित्तकी जो स्वाभाविक अवस्था हुई, यह इन सबके परिणाम-स्वरूप थी। इस बात पर ध्यान न देकर हम केवल विचारसरणीमें या आनन्दकी कल्पनासे कृतार्थता मानने

लगे और मोक्ष प्राप्त करनेका प्रयत्न करने लगे। किसी न किसी समय हममे इस प्रकारका भ्रामक विचार पैदा हो गया और परम्परासे दृढ होते होते उसने श्रद्धाका स्वरूप धारण कर लिया।

अमरीकाका प्रथम दर्शन होने पर कोलम्बसको अतिशय आनन्द हुआ और उस भूमि पर पहला कदम रखने पर उसने कृतार्थता अनुभव की। न्यूटनको अपनी खोजमे सफलता मिलने पर आनन्द और धन्यता अनुभव हुई। आज भी बड़े बड़े शोधको और वैज्ञानिकोको अपनी अपनी खोजो और प्रयत्नोमे सफलता मिलने पर आनन्द और कृतार्थताका अनुभव होता है। इस परसे यह मानकर कि अमरीकाके दर्शन और उस जमीन पर कदम रखनेमे ही आनन्द और कृतार्थता प्रतीत होनेका गुण है, या न्यूटनका सिद्धान्त समझ लेनेसे न्यूटनको हुआ आनन्द प्राप्त हो जाता है, या आजके शोधकोकी खोजोकी उपपत्ति समझ लेनेसे उन्हें होनेवाला आनन्द और कृतार्थता हमे भी मिल जायगी, कोई उसके अनुसार प्रयत्न करने लगे तो क्या यह उचित होगा? हम उसे ठीक मानेगे? ज्ञानके दूसरे क्षेत्रोमे जिस बातको हम ठीक नहीं समझते या कभी ठीक नहीं समझेंगे, उसको तत्त्वज्ञानके विषयमे उसे दिये गये आध्यात्मिक स्वरूपके कारण हम ठीक समझते हैं, उस पर श्रद्धा रखते आये हैं और उस पर आज बड़े बड़े सम्प्रदाय चल रहे हैं।

### मोक्ष-सम्बन्धी कल्पनाका आनन्द

इन सब बातोका विचार करने पर ऐसा मालूम होता है कि ज्ञान किसे कहा जाय? आनन्द और कृतार्थताका स्वरूप क्या है? इन भावो या अवस्थाओका निर्माण किम वस्तुसे होता है? ये किसके परिणाम हैं? — इन सब प्रश्नोका हमने सूक्ष्मतासे विचार नहीं किया। हम तत्त्वशोधक नहीं हैं। हममे शोधकी, जिजासाकी आतुरता नहीं है। हमे आनन्दकी इच्छा है। मोक्षकी इच्छा भी किसी किसीकी होगी। परन्तु मूल शोधको होनेवाले आनन्द या कृतार्थताकी इच्छा हमें नहीं है। इतने पर भी हम यह मानते रहे हैं कि शोधकोकी खोज पूरी होने पर उसे जो वस्तु निर्णयके रूपमे मिली, उन निर्णयको हम अपने चित्तमे अनेक प्रकारसे उतार ले, तो जन्म-मरणसे मुक्त हो जायगे। यह

मानकर कि उस निर्णयको चित्तमें उतार लेना साध्य है और उसकी वताई हुई तात्त्विक विचारसरणी साधन है, उसीको अलग अलग रूपको, आलंकारिक भाषा और पांडित्यपूर्ण तर्कवाद द्वारा प्रस्तुत करके, उस पर ग्रथ लिखकर और काव्य रचकर हम अपने और दूसरोके चित्तमें उतारने लगे। यह हिप्नोटिज्मका एक प्रकार है, किन्तु ज्ञान नहीं है। इसमें कृतार्थता नहीं है। उन्ही कल्पनाओको अलग अलग ढंगसे रंगकर हम अपने ऊपर उनका रंग चढाते रहे और दूसरोको भी उनका रंग चढाने और उनमें रमाने लगे। इससे हमें जो आनन्द मिलता है, वह खोजके अन्तमें होनेवाले ज्ञानका आनन्द नहीं होता, परन्तु हमारे ही द्वारा अपने चित्तमें उतारी हुई कल्पनाका, हमारे ही मनमें यह उतारते रहनेका कि हम स्वयं कोई दिव्य, अजर, अमर तत्त्व है, और आनन्दकी धारणा रखकर पैदा किया हुआ आनन्द होता है। प्रत्यक्ष खोजसे होनेवाले ज्ञानका आनन्द और खोजकी विचारसरणीसे तथा आनन्दकी धारणा कर लेनेसे होनेवाला आनन्द, इन दोनोंमें बड़ा अन्तर है। हमारे तत्त्वज्ञानके सम्बन्धमें ऐसा ही कुछ हुआ होगा। मोक्ष हमारे जीवनका ध्येय है। तत्त्वज्ञानियोंको मोक्ष मिला है। ज्ञानसे मोक्ष मिलता है। तत्त्वज्ञानीके ज्ञानको हमने मान लिया और उसे अपने चित्तमें उतार लिया कि हमें भी मोक्ष मिल जायगा, ऐसी हमारी श्रद्धा है। इस श्रद्धाके दृढ होने पर मोक्ष निश्चित समझिये। इस क्रमसे हममें एक प्रकारकी जो श्रद्धा निर्माण हुई, वह परम्परासे आज इतनी दृढ हो गई है कि जिस दृष्टिसे मैं यह लिख रहा हूँ उस दृष्टिमें इस विषयमें विचार करनेको गायद ही कोई तैयार होगा।

### बोधक और श्रद्धालुके बीचका भेद

तत्त्वज्ञानकी कई अलग अलग प्रणालियाँ हैं। उन सबमें एक-वाक्यता हो नो बात भी नहीं है। अन्तिम सिद्धान्तके विषयमें तो उनके बीच परस्पर विरोध भी जान पड़ेगा। तो भी जो मनुष्य जिस मतको एक बार स्वीकार कर लेता है, वह उससे ऐसा चिपट जाता है कि उसे कितना ही नमझाया जाय वह अपनी विचारसरणीको नहीं छोड़ता। कारण, वह शोचक नहीं परन्तु श्रद्धालु होता है। और हमारे तत्त्वज्ञानमें

कोई भूल है यह मान लिया जाय या सिद्ध हो जाय, तो हमारा तत्त्वज्ञान अपूर्ण सिद्ध हो जायगा, इससे हमारे मोक्षमें और सद्गतिमें बाधा पड़ेगी, इतना ही नहीं परन्तु हम जिम सम्प्रदायके हैं उसकी और उसके मूल प्रवर्तककी यह त्रुटि मानी जायगी, इससे मूल प्रवर्तककी दिव्यता या अवतारीपनके वारेमें शका पैदा होगी, उस पर हमारी श्रद्धा कम हो जायगी और स्वयं हम तथा हमारी परम्पराके समस्त साम्प्रदायिक अज्ञानी ठहरेगे — इस प्रकारकी अनेक शकाओं और भयके कारण आध्यात्मिक दृष्टिसे सर्वश्रेष्ठ माने गये तत्त्वज्ञानकी जाच करनेके लिए कोई तैयार नहीं होता । इस तरहके श्रद्धालु सिर्फ साम्प्रदायिक लोगोमें ही होते हैं ऐसी बात नहीं । कोई सम्प्रदाय स्वीकार न किया हो तो भी आध्यात्मिक हेतुके लिए किसी विगेष तत्त्वज्ञानको माननेवाले लोगोमें भी अधिकतर किसी महापुरुषकी दृष्टिसे ही तत्त्वज्ञानका विचार करनेवाले होते हैं । श्रद्धालु होनेके कारण वे भी इसी दृष्टिसे विचार करते हैं कि अपनी विचारमरणीके वारेमें हमारे मनमें अश्रद्धा उत्पन्न न हो और श्रद्धा बढ़ती रहे । साम्प्रदायिकोमें या असाम्प्रदायिकोमें कोई अभ्यासी नहीं होता यह बात नहीं । परन्तु उनके अभ्यासकी पद्धति एक निश्चित रूप धारण कर लेती है । वे अपनी मूल श्रद्धाको कायम रखकर अभ्यास करते हैं, इसलिए उनमें शोक-वृत्ति होनेकी बहुत ही कम सम्भावना रहती है । जो सच्चमुच शोक होते हैं, वे केवल श्रद्धासे कोई बात माननेको तैयार नहीं होते । वे हर बातको अनुभवने साबित करनेकी कोशिश करते हैं । जितनी शकायें और तर्क उठें उन सबको दूर करके उन्हें सत्यज्ञान प्राप्त करना होता है, इसलिए वे शका और तर्कमें डरते नहीं । परन्तु जिनकी तत्त्वज्ञान पर जमी श्रद्धाकी जड़में मोक्षकी आशा होती है, वे भावुक भक्त जैसे अपनी पूज्य मूर्तिकी रक्षा करने हैं वैसे ही अपने तत्त्वज्ञानकी भी रक्षा करने हैं । जैसे वे भक्त अपनी मूर्तिको अलग अलग ढगमें श्रृंगार करा कर या मजाकर अपनेमें आनन्द पैदा करनेकी कोशिश करते हैं, उसी तरह ये तत्त्वज्ञानी भी अपने माने हुए तत्त्वज्ञानको भिन्न भिन्न रूपको और आलंकारिक मापाने रोचक

बनाकर आनन्द पैदा करनेका प्रयत्न करते हैं। और उस आनन्दके आधार पर आत्मा ब्रह्म है, आनन्दरूप है आदि आदि वर्णन करते हैं।

### तत्त्वज्ञान और कल्पनाजन्य आनन्दके बीच भेद

सत्य-शोचन तत्त्वज्ञानका मुख्य हेतु है। उसमें जो आनन्द है, वह सत्यज्ञानका है। उस सत्यको शब्दोंसे समझाना नहीं पड़ता और न उपमा और अलंकार द्वारा उसमें माधुर्य लाना पड़ता है। ज्ञानसे आनन्द प्राप्त करनेके लिए पहले ज्ञानकी आतुरताकी जरूरत होती है। ज्ञान प्राप्त करनेके लिए मेहनत करनी पड़ती है। जीवनका यही एक उद्देश्य रखकर तथा सर्वस्वका त्याग करके उसके पीछे लगना पड़ता है। इस मार्गमें प्रखर बुद्धि और अत्यन्त लगनकी आवश्यकता होती है। और इन सबके अतिरिक्त सत्यकी परख और निर्णय-शक्तिकी जरूरत होती है। ये चीजे जितनी मात्रामे हममें होती हैं, उतनी ही मात्रामे हमें ज्ञानसे आनन्द मिलता है। वेदान्त या और किसी विचारसरणीको केवल मान लेनेसे, विश्वकी उत्पत्ति या सहारका उलटा-मुलटा क्रम ग्रथ द्वारा समझ लेनेसे, पचीकरण पद्धति द्वारा पच-महाभूतकी अलग अलग पद्धतिका बटवारा समझ लेनेसे और अन्तमें 'आत्मा अथवा ब्रह्म मैं ही हूँ' ऐसी धारणा चित्तमें सतत उतारते रहनेसे वह आनन्द हमें नहीं मिल सकता, जो शोधके अन्तमें प्राप्त होनेवाली नफलतासे मिलता है। मोक्षकी आशासे 'मैं कौन हूँ?' की जांच करनेका प्रयत्न करनेवाला श्रद्धालु साधक ऊपर बताई हुई विचारसरणी द्वारा अपने मनको समझाते और मनाते हुए अन्तमें 'मैं ही आत्मा हूँ, मैं ही ब्रह्म हूँ, बाकीका सारा व्यापार—शरीर, मन, बुद्धि, प्राण आदि सब प्रकृतिका खेल है' इस समझ पर पहुच कर 'अहं ब्रह्मास्मि' के महावाक्य पर अपनी चित्तवृत्तिको दृढ करनेका प्रयत्न करता है। तबत अम्याससे उसकी यह वृत्ति इतनी दृढ हो जाती है कि वह मानने लगता है कि यही सत्यका अनुभव है और यही आत्मबोध है। परन्तु उसके ध्यानमें यह बात नहीं आती कि यह आत्मबोध नहीं बल्कि वेदान्त-प्रणालीके आधार पर हमारी ही बनाई हुई एक चित्तवृत्ति है। जन्म-मृत्युके डरके कारण 'मैं कौन हूँ?'

की जाच होनी चाहिये, ऐसी व्याकुलतासे और साधक-दशाकी वैराग्य-निष्ठासे उसमें कुछ कुछ समय और सद्गुण आ जाते हैं। बादमें तत्त्वज्ञानके एकाध सिद्धान्तको मानकर यह समझ दृढ कर लेनेसे कि 'वही मैं हूँ' उसके चित्तकी व्याकुलता गान्त हो जाती है। ऐसी स्थितिमें श्रद्धालु अभ्यासीका यह खयाल हो जाता है कि मुझे आत्म-साक्षात्कार हो गया, और इससे उसे समाधान हो जाता है। तत्त्वज्ञानका एकाध सिद्धान्त इस तरह मानकर, उसे अलग अलग रूपकोसे सजाकर और उसमें भिन्न भिन्न रस और आनन्द पैदा करके हम मन ही मन अपना रजन करने लगे। और हमारे चारों ओर जमा होनेवाले भावुकोके मनमें उस आनन्दकी इच्छा उत्पन्न करने लगे। भूतकालमें अध्यात्म-ज्ञानमें श्रेष्ठ मानी गई या अवतारी समझी गई विभूतिया हम खुद ही हैं, ऐसी कल्पना करके और ऐसा मानकर कोई मनुष्य मस्तीका, तो कोई श्रेष्ठताका ढोंग दिखाने लगा। इस प्रकार हम अपनी भ्रामक वृत्तिका ही अपने तत्त्वज्ञानके नाम पर पोषण करने लगे और इसके लिए उस तत्त्वज्ञानमें से मार्ग निकालने लगे। हममें शोचकका गुण होता, तो ज्ञानके नाम पर ऐसी भ्रामक बातें न होती, हमने उस शास्त्रका विकास किया होता, उससे हमें अनेक भौतिक और सात्त्विक लाभ हुए होते और हम उन्नत बने होते। परन्तु तत्त्वज्ञानका सम्बन्ध केवल मोक्षके साथ जोड़ दिये जानेसे वे लाभ नहीं हो सके। हरएक सम्प्रदायने तत्त्वज्ञानकी कोई न कोई प्रणाली अवश्य स्वीकार की है। इसका कारण हमारे महापुरुषों और सर्वसाधारण लोगोमें चली आ रही यह श्रद्धा है कि तत्त्वज्ञानके बिना मोक्ष प्राप्त नहीं होता। इसीसे इस मार्गमें ज्ञानकी खोज न होकर श्रद्धालुपन बढ़ता रहा है।

### तत्त्वज्ञानकी सिद्धि

सचमुच हम तत्त्वोंके शोचक और अभ्यासी बन जायें, तो पंच-भूतात्मक सृष्टिके सारे स्थूल-सूक्ष्म पदार्थों और माय ही उनके गुण-धर्मोंका ज्ञान हमें हुए बिना नहीं रहेगा। ध्वनि, प्रकाश और विद्युत् जैसे नूड और महान तत्त्वोंके कारण-कारण-भावोका हृत्ते ज्ञान होगा। मनुष्य और अन्य प्राणियोंके गुण-धर्म, मस्कार, स्वभाव आदिका भी

हमें ज्ञान होगा। मन, बुद्धि, चित्त, प्राण, चैतन्य आदि सबका सूक्ष्मानिसूक्ष्म ज्ञान हमारे सामने प्रगट होगा। सारी चराचर सृष्टि और साथ ही उसके सूक्ष्म तत्त्वोंके हम जानकार बनेंगे। इस प्रकार समस्त तत्त्वोंकी खोज करते करते अगर हम तत्त्वज्ञानके आखिरी छोर तक पहुँच जाय, तो इस विषयमें हमसे कुछ भी अज्ञात नहीं रहेगा और बादमें इस सारे ज्ञानका उपयोग हम मानव-जातिके उत्कर्ष और कल्याणके लिए आसानीसे कर सकेंगे। उस ज्ञानसे हमारे जीवनका स्वाभाविक झुकाव भूतमात्रका हित करनेकी ओर ही रहेगा। परन्तु इनमें से किसी भी तत्त्वकी शोध हम न कर पाये हो और इनमें से किसी बातसे हम मानव-जातिका कल्याण और भूतमात्रका हित न कर सकते हो, तो ज्ञानमार्गमें यह वस्तु संभव प्रतीत नहीं होती कि केवल आत्मतत्त्वका ज्ञान होनेसे हमें ब्रह्म-साक्षात्कार हो जायगा। सत्यकी दृष्टिसे देखा जाय तो यह प्रकार केवल कल्पित और श्रद्धाका विषय ठहरेगा। उसे ज्ञानकी सिद्धि नहीं कहा जा सकता।

### तत्त्वज्ञानका जीवन-सिद्धिमें पर्यवसान

इन सब बातों पर विचार करनेसे मालूम होता है कि तत्त्व-ज्ञानका सम्बन्ध मोक्षके साथ न मानकर हमारी जीवन-शुद्धि और सिद्धिके साथ उसे जोड़ना चाहिये। मानवताके लिए आवश्यक मालूम होनेवाली हरएक बातको अधिक शुद्ध, अधिक तेजस्वी और अधिक प्रभावशाली बनानेकी सामर्थ्य तत्त्वज्ञानमें होनी चाहिये। मानव-जीवनमें धर्म, अर्थ और काम ये तीन बड़े पुरुषार्थ हैं। मनुष्य-मात्रका मारा जीवन इन तीन पुरुषार्थोंमें बँटा हुआ है। इन तीनोंकी शुद्धि द्वारा ही जीवन-शुद्धि और जीवन-सिद्धि प्राप्त हो सकेगी। ज्ञानके बिना यह शुद्धि और सिद्धि संभव नहीं है। इसलिए धर्म, अर्थ और कामको शुद्ध करनेकी शक्ति ज्ञानमें होनी चाहिये। व्यक्ति और समष्टिका कल्याण परस्पर विरोधी या विघातक न होकर एक दूसरेका सहायक बने, इस दृष्टिसे धर्म, अर्थ और कामका विचार होनेके लिए तत्त्वज्ञानकी विशेष रूपसे आवश्यकता है। यह आवश्यकता पूरी करनेकी शक्ति तत्त्वज्ञानमें होगी, तो ही धर्म, अर्थ और कामकी

शुद्धि होगी और मानव-धर्मकी सिद्धि होगी। हम जिसे तत्त्वज्ञान कहते हैं उसमें यह शक्ति न हो, तो उस तत्त्वज्ञानका विकास करके उसमें यह शक्ति लानी चाहिये। ज्ञानमें यदि पुरुषार्थ न हो, शक्ति निर्माण करनेका गुण न हो, तो उस ज्ञानमें और अज्ञानमें कोई भेद नहीं है। दीपक और अग्निमें प्रकाश देनेकी शक्ति जरूर होगी। अगर यह अनुभव होता हो कि दीपकमें और अग्निमें वह शक्ति नहीं है, तो यह निश्चित समझना चाहिये कि वहा दीपक और अग्नि नहीं, परन्तु उनके वारेमें कुछ भ्रांति ही है।

सक्षेपमें, तत्त्वज्ञानके आभास पर विश्वास न रखकर हमें ऐसे तत्त्वज्ञानका आश्रय लेना चाहिये, जिसमें मानव-जीवनको सब तरहसे सफल बनानेकी सामर्थ्य हो। भ्रमके पीछे न पडकर यदि हम सचमुच ज्ञानकी प्राप्ति कर लें, तो उसके साथ हममें पुरुषार्थ अवश्य आना चाहिये। ज्ञान प्राप्त कर लेनेके बाद उसका उपयोग करना उस ज्ञानका स्वाभाविक परिणाम है।

## २

### ईश्वर-भावना

जीवमात्रमें जिज्ञासा-वृत्ति होती है। पशु-पक्षियोंमें वह विलकुल मर्यादित रूपमें होनेके कारण आसानीसे हमारे ध्यानमें नहीं आती। परन्तु मनुष्यमें वह वचनसे ही स्पष्ट मालूम होती है, और उसकी वृद्धिके साथ वह भी बढ़ती जाती है। इस जिज्ञासा-वृत्तिमें से ही मनुष्यमें ईश्वर-सवधी कल्पना पैदा हुई है। किसी महत्त्वकी वस्तुको हम यथार्थ रूपमें न जान सके, तो उसे जाननेकी इच्छा हमारे मनमें रहती है। उस वस्तुका हमारा ज्ञान जिस हद तक कम होता है, उसी हद तक उसके विषयमें हमें कुछ तर्क या अनुमान करने पडते हैं। वे तर्क या अनुमान ही हमारी कल्पना या मान्यता होते हैं। अधिकतर हम उन्हींको उस वस्तुके विषयमें हमारा ज्ञान मानते हैं। जैसे जैसे हमारा अनुभव बढ़ता जाता है, हमारे ज्ञानमें



वृद्धि होती जाती है, वैसे वैसे पहली कल्पनाओंका अयथार्थ भाग कम होता जाता है और यथार्थ भाग बना रहता है। और उसीमें नवीन तर्कों या कल्पनाओंकी वृद्धि होती रहती है। इसी क्रमसे एकके बाद दूसरी अयथार्थ कल्पनासे बाहर निकलकर मनुष्य सत्यकी ओर बढ़ता है। ईश्वर अनन्त, अपार और अगम्य है, तो भी अपने ज्ञानकी वृद्धिके साथ हम उसके स्वरूप और स्वभावकी कल्पना बदलते आये हैं। और जब तक हमें उसका सम्पूर्ण ज्ञान नहीं हो जाता, तब तक उसके विषयकी हमारी कल्पनामें व मान्यतामें परिवर्तन और सुधार होते ही रहेंगे। हमारी मूल जिज्ञासा-वृत्ति और हमारा बढ़ता हुआ ज्ञान, हमारी आवश्यकताएँ और हमारी भावनाएँ— इन सबका वह परिणाम होगा। कल्पना द्वारा होनेवाली और अनुभवमें आनेवाली दुःख-निवृत्ति और सुखानुभवके अनुरूप मनुष्यके मनमें ईश्वरके विषयमें प्रेम और कृतज्ञताके भाव पैदा होते हैं और इससे कल्पनाका पर्यवसान भावनामें होकर ईश्वर-संबंधी मूल कल्पना भावनाका रूप लेती है। इष्टकी सिद्धि होने तक टिकी रहनेवाली दृढ़ और प्रबल भावना ही श्रद्धा है। श्रद्धासे उत्पन्न होनेवाली समर्पण-वृत्तिमें से भक्तिका उद्भव हुआ होगा और कैसी भी विपरीत स्थितिमें विचलित न होनेवाली श्रद्धाका ही नाम निष्ठा पडा होगा। विकसित मानवके मनमें ऐसे भाव कम-ज्यादा मात्रामें होते ही हैं। ये भाव किसी व्यक्तिके ईश्वरके विषयमें, किसीके तत्त्व या धर्मके विषयमें, तो किसीके आदर्शके विषयमें होते हैं। लेकिन मानवके मनमें इन सबका स्थान है। मानवके मनमें इनकी भूख होती है। इस भावतृप्तिमें ही मानवताका विकास है। मनुष्य-जाति इसी मार्ग पर चलती आई है।

ईश्वर कैसा है— इसका शुद्ध ज्ञान मनुष्यको किसी भी समय हो सकेगा या नहीं, इस प्रश्नको हम छोड़ दे तो भी मूल जिज्ञासासे मनुष्यके मनमें उत्पन्न हुए इन भावोंमें बड़ी शक्ति है। यह इस विषयके आज तकके इतिहासमें मालूम हुआ है। ये भाव ज्यों ज्यों शुद्ध होते जाते हैं त्यों त्यों उनकी सामर्थ्य बढ़ती जाती है— इस रहस्यको ध्यानमें रखकर मनुष्यको अपने भाव शुद्ध रखनेका प्रयत्न

करना चाहिये। इस प्रकरणके लिखनेमें मुख्यतः यह दृष्टि और यही हेतु है।

\*

### ईश्वरावलम्बनकी जरूरत

भिन्न-भिन्न मानव-समाजोंमें ईश्वर-संबन्धी कल्पनाओंका इतिहास देखनेसे मालूम होता है कि मनुष्य-जातिमें ज्यों ज्यों मानवीय सद्गुण प्रगट होते गये त्यों त्यों उसकी वे कल्पनाएँ बदलती गई हैं। ईश्वरकी मूल कल्पना मनुष्यकी दुर्बलता और उसके थोड़े-बहुत वौद्धिक विकाससे उत्पन्न हुई होगी। दुर्बलताके साथ कल्पना या तर्क करनेकी शक्ति मनुष्यमें न होती, तो यह सम्भव नहीं लगता कि उसे ईश्वरकी कल्पना सूझती। पशु-पक्षी दुर्बल हैं तो भी ऐसा नहीं लगता कि उनमें ईश्वर-संबन्धी कल्पना होगी। मनुष्यको अपने ऊपर आ पड़नेवाले दुःखों, सकटों, कठिनाइयों और आपत्तियोंके निवारणके लिए, अपनी मुरक्षाके लिए, और साथ ही अपनी कामना-इच्छा आदिकी पूर्तिके लिए और सुखकी स्थिरताके लिए किसी न किसी दिव्य और महाशक्तिके प्रति श्रद्धाका आधार लेना पड़ता है। दार्शनिक, तत्त्वज्ञ, विचारक, समीक्षक या नास्तिक ईश्वरके बारेमें कुछ भी कहे, कोई अपनी जोरदार दलीलोंसे, कोई तर्कवादसे, कोई तात्त्विक दृष्टिसे या अन्य किसी प्रकारसे ईश्वरका नास्तित्व सिद्ध करके बता दे, तो भी जब तक मानव-प्राणी आजकी स्थितिमें है—और थोड़े-बहुत भेदके साथ वह इसी मानसिक स्थितिमें रहनेवाला है—तब तक किसी न किसी रूपमें उसे ईश्वर-संबन्धी कल्पनाकी जरूरत महसूस होती रहेगी। जब तक मनुष्यको जीवनके हरएक दुःखका नाश करनेके स्वाधीन उपायोंका ज्ञान न हो जायगा, जब तक उसे यह लगता रहेगा कि वर्तमान मुखके स्थायी रहनेका आधार अपने पुरुषार्थ पर नहीं, बल्कि अपने नियंत्रणसे बाहरके अनेक बाह्य मयोगों पर है, या जब तक वह यह नहीं जानता कि कित्त पर उसका आदार है—और असलमें वस्तुस्थिति यही है—तब तक मनुष्यको किसी भी बड़े आलम्बनकी जरूरत महसूस होती रहेगी। दुःखके अवसर पर निर्भय, निश्चिन्त और अनुद्विग्न तथा मुखके समय

जाग्रत और सयमशील रहनेके लिए चित्तकी जिस प्रकारकी पवित्र और स्थिर अवस्था होनी चाहिये, वह जब तक मनुष्यको प्राप्त नहीं होगी, जब तक मनुष्य चित्तवृत्ति पर सहज ही काबू न रख सकेगा, तब तक किसी भी महान शक्तिका आधार लेनेकी इच्छा उसे होगी ही। जो लोग सुख-दुःखके पार चले गये हों, जो हरएक मामलेमें अपनी सामर्थ्य पर आधार रखने जितने शक्तिशाली बन गये हों, उन थोड़ेसे लोगोको छोड़ दे, तो बाकीके सारे मनुष्य-समाजको ईश्वर-सवधी कल्पनाकी जरूरत है। सर्वथा अज्ञानीसे लेकर विद्वान तक, रकसे लेकर धनिक तक—सबको इस कल्पनाकी जरूरत है। इसमें अन्तर होगा तो सिर्फ कल्पनाके स्वरूपका होगा, परन्तु प्रकार वही रहेगा। मनुष्यकी ईश्वर-सवधी कल्पनाओंमें अनेक प्रकारके भेद हों, तो भी ईश्वरमें मानी गई महान शक्ति, उसका न्यायीपन, दयालुता, उसकी दीनवत्सलता, सर्वव्यापकता, सर्वज्ञता आदिके विषयमें सबमें लगभग एकवाक्यता होती है। वह गरणागतोका रक्षक, अनाथोका प्रतिपालक, पतितोका उद्धारक और अनंत विश्वकी उत्पत्ति-स्थिति-लयका कर्ता है, इस बारेमें भी सब लगभग एकमत है। अलवत्ता, दुनियामें सब लोगोकी बुद्धि, परिस्थिति, मस्कार और सामाजिक रीति-रिवाजमें समानता न होनेसे सबकी ईश्वर-सवधी कल्पनामें पूरी तरह सादृश्य न हो यह स्वाभाविक है, और इसीलिए ईश्वरको प्रसन्न करने और उमकी आराधना और उपासना करनेकी विधि और मार्ग हरएकके अलग-अलग दीख पडते हैं। इन्हें छोड़ दे तो मालूम होगा कि सबकी ईश्वर-सवधी कल्पना बहुत ही मिलती-जुलती है।

### ईश्वर-सम्बन्धी कल्पनाका विवेकपूर्ण उपयोग

ईश्वर-सम्बन्धी कल्पनाको और ईश्वर या परलोकके साथ सबध जोड़नेवाली धर्म-कल्पनाको कुछ लोग अफीमकी गोलीकी उपमा देते हैं। उनमें किसी हद तक सत्य है, परन्तु वह सम्पूर्ण सत्य नहीं है। ईश्वर-सम्बन्धी कल्पनासे दुनियामें जितनी बुराईया पैदा हुई हैं, उन सबको ध्यानमें रखकर उन्होंने यह उपमा दी है। उपमाको कायम रखकर यदि कहना हो तो यों कहा जा सकता है कि ईश्वर-

सम्बन्धी कल्पना कभी-कभी और कहीं-कहीं अफीम जैसा परिणाम पैदा करनेवाली सिद्ध हुई हो, तो भी उसमें इस कल्पनाका दोष नहीं है। अफीमसे भी तो अच्छे-बुरे दोनों प्रकारके परिणाम आ सकते हैं। दवाके तीर पर योजनापूर्वक उसका उचित उपयोग करनेसे वह प्राणदायक होती है और रोज खानेकी आदत डाल लेनेसे या एकदम अधिक मात्रामे उसका उपयोग करनेसे वही हानिकारक और कभी-कभी प्राणघातक भी सिद्ध होती है। इसी तरह ईश्वर-संबन्धी कल्पना अहितकर नहीं है, परन्तु उस कल्पनाका किस ढंगसे, कितनी मात्रामे और किस समय उपयोग किया जाय, इस बारेमें अज्ञान होनेके कारण नुकसान होता है। सिर्फ अफीम ही क्यों, और भी कोई उपयोगी वस्तु यदि अज्ञानसे काममें ली जाय, तो उसके भी दुष्परिणाम हमें भोगने पड़ते हैं। भोजन जैसी सदा आवश्यक और उपयोगी वस्तु भी अनुचित ढंगसे, अनुचित मात्रामे और अनुचित समय पर ली जाय, तो उसमें भी अनेक रोग हो जाते हैं और कभी-कभी जीवनसे भी हाथ धोने पड़ते हैं। इसलिए हमारे हिताहितका आधार केवल वस्तु पर नहीं होता, परन्तु उसके उपयोगमें दिखाये जानेवाले हमारे विवेक या अज्ञान पर होता है।

### ईश्वर-संबन्धी योग्य कल्पनाके लक्षण

इन सब बातों पर विचार करनेसे ऐसा लगता है कि मानव-उत्कर्ष और उन्नतिके लिए ईश्वर-सम्बन्धी कल्पना, भावना, श्रद्धा, भक्ति, निष्ठा—ये सब जरूरी हैं। ये मनुष्यको अवनतिकी तरफ ले जानेवाली नहीं हैं। इनमें मिलनेवाली शान्ति और प्रसन्नताके लिए मानव-मन प्यासा रहता है। मानव-मनको सहारा देकर उसे उन्नत करनेके लिए ये बहुत ही उपयोगी हैं। इसमें महत्त्वकी और मुख्य बात यही है कि हमारी ईश्वर-सम्बन्धी कल्पना भरसक विवेक-गुद्ध, सरल और उदात्त होनी चाहिये। उसमें गूढ़ता या गुप्तता न होनी चाहिये। उस कल्पनासे हमारे चित्तको आरवासन या आधार मिले, इसके लिए उसमें किसी भी प्रकारके कर्मकाण्डकी झलक न होनी चाहिये। उलटे श्रद्धा, विश्वास और निष्ठाके चित्तमें बढते रहनेका

स्वाधीन और सरल उपाय उसमें होना चाहिये। उसमें मध्यस्थ, पयदर्शक या गुरुकी जरूरत न होनी चाहिये। उस कल्पनाको मानने-वालेका नीति और पवित्रताकी तरफ कुदरती झुकाव होना चाहिये। सदाचारकी उसमें प्रधानता होनी चाहिये। दया, सत्य, प्रामाणिकता, वैर्य, निर्भयता, उदारता, निश्चिन्तता, शान्ति और प्रसन्नताके लाभ उससे सहज ही मिलने चाहिये। उस कल्पनाके ये स्वाभाविक परिणाम होने चाहिये—मनुष्यमात्र पर हमारा प्रेम बढ़ता रहे, सामूहिक कल्याणकी इच्छा हमें जाग्रत रहे और कर्तव्य करनेकी स्फूर्ति सतत बनी रहे। उस कल्पनामें ऐसा प्रभाव होना चाहिये, जिससे हमारा अज्ञान और भोलापन (अन्व और मूढ़ विश्वास) मिट जाय, हमारे विकारोका नाश हो, हमारी आगा, तृष्णा, लोभ व दभका विलय हो, चित्त स्वाधीन और शुद्ध बने, बुद्धि व्यापक और तेजस्वी हो, धर्मको प्रोत्साहन मिले और अहंकार क्षीण हो जाय। उस कल्पनामें ऐसा दिव्य गुण होना चाहिये, जो हमारी पामरता और क्षुद्रता, पगुता और दुर्बलता, आलस्य और जडता—इन सबका नाश करके हमारी कर्मेन्द्रियो और ज्ञानेन्द्रियोकी शुद्धि करे, हममें आत्म-विश्वास पैदा करे और साथ ही हमारे शरीर, बुद्धि और मनमें नित-नये चैतन्यका संचार करे। साराण यह है कि उस कल्पनामें ऐसी सामर्थ्य होनी चाहिये, जो मनुष्यको सब तरहसे मानवताकी तरफ ले जाकर तथा उसे जीवनकी सपूर्ण मिद्धि प्राप्त कराकर कृतार्थ करे। इस प्रकारकी ईश्वर-सम्बन्धी कल्पना मनुष्य-मात्रका कल्याण ही करेगी। उससे किसीका भी अहित होना कभी संभव नहीं।

### ईश्वर-संबंधी कल्पना समयानुसार बदलनी चाहिये

इसलिए हरएक कालके अनुरूप ईश्वर-संबंधी कल्पना समय-समय पर मनुष्यको मिल जाय, तो मानव-जातिके कितने ही अनर्थ सहज ही दूर जाय। परंतु मानव-जातिके दुर्भाग्यके कारण अभी तक यह बात मनुष्यके ध्यानमें नहीं आती। आज भी कोई पांच हजार तो कोई दो हजार, कोई एक हजार तो कोई पांच सौ या भी वर्ष पहलेकी ईश्वर-सम्बन्धी कल्पनाको और उनके आमपास रची हुई धर्मकी

कल्पनाको दृढतासे पकड़े बैठे हैं। मानव-जातिका कल्याण किस वानमे है, इसका विचार न करके पुरानी कल्पनामे दिव्यता माननेका हम सबका स्वभाव हो गया है। भूतकालमे यदि अनेक वार ईश्वर-सम्बन्धी कल्पना बदली जा सकी है और हर वार उससे हमारा कल्याण होता रहा है, तो आज भी पहलेकी कल्पनाको बदलकर नई कल्पना धारण करनेमे क्या आपत्ति है? लेकिन इस वारेमे हम इस तरहसे विचार नहीं करते। कोई भोलेपनसे, कोई अज्ञानसे, कोई डरसे, कोई लालचसे और कोई इस भयसे कि ईश्वर-सम्बन्धी वर्तमान कल्पनाके बदलनेसे हमारी आर्थिक हानि होगी और हमारी प्रतिष्ठा नष्ट हो जायगी, पुरानी कल्पना बदलनेको तैयार नहीं होते। समाजकी वर्तमान स्थिति और जरूरतका विचार न करके और यह देखते हुए भी कि पुरानी कल्पनाएं घातक सिद्ध हो रही हैं, हम कालानुरूप नई कल्पना धारण नहीं करते; इतना ही नहीं, उलटे इसका विरोध भी करते हैं। समाज स्वयं अज्ञान और श्रद्धालुताके कारण पूर्व कल्पनाको छोड़नेके लिए तैयार नहीं होता। पुरानी कल्पनाके चाहनेवाले, उस कल्पनाके कारण महत्त्व पाये हुए मध्यस्थ, गुरु और कर्मकाण्डी पुरोहितोका वर्ग नई कल्पनाका हमेशा विरोध करते हैं। ऐसा मालूम होता है कि पुरानी निरूपयोगी और अहितकर कल्पनाओको छोड़ देनेके लिए तैयार न होकर नईका विरोध करनेवाला वर्ग समाजमे हमेशा रहा है और ईश्वरके नाम पर हमेशा उसीने अनर्थ किये हैं।

### ईश्वर-संबंधी सर्वश्रेष्ठ कल्पना, भावना और श्रद्धा

यज्ञमे मनुष्यो या पशुओकी आहुति लिये विना ईश्वर मनुष्य नहीं होता, ऐसी हमारी एक समयकी कल्पना बदलते-बदलते अब यहा तक आ पहुची है कि ईश्वर केवल नदाचार और भाव-भङ्गिने सन्तुष्ट होता है। मानव-जातिमे नदाचार और नदभावनाओको जैसे जैसे महत्त्व मिलता गया, वैसे वैसे यह फर्क होता गया है। जना रहस्य ध्यानमे रखकर हमे आज ऐसी ही ईश्वर-सम्बन्धी कल्पना धारण करनी चाहिये, जिमसे मानव-मात्रकी गति, उत्थर्प, उत्थिति और सब तरहमे कल्याण सिद्ध हो। वह कल्पना हमे विवेक-संयुक्त निम्नित

करनी चाहिये। मनुष्य-मात्रके शाश्वत कल्याणका विचार करके तदनुसार आचरण करनेमें जो अपनी सारी शक्ति और बुद्धिका उपयोग करते हैं, जिनके दिलमें भूतमात्रके लिए हमदर्दी है, जो 'सदाचारी' है, जिनका हृदय निर्मल है, जो निस्पृह है, जो पूर्वाग्रही और पूर्व-सस्कारोंसे बचे हुए नहीं है तथा जो विवेकी है, ऐसे सज्जनोके हृदयमें जिस प्रकारकी ईश्वर-सम्बन्धी कल्पना दृढ़ हुई हो, जो उनके जीवनमें उन्हें गति, उत्साह, बल, प्रेरणा, प्रकाश और पवित्रता प्राप्त करनेमें उपयोगी हो, जिससे उनकी प्रज्ञा और सात्त्विकता बढ़ती हो, वह कल्पना आजके समयमें धारण करने योग्य मानी जानी चाहिये। उसका अनुसरण करनेमें हमारा और मानव-जातिका कल्याण है। ऐसे सज्जनोकी कल्पना समझना हमारे लिए संभव न हो तो हरएकको अपने सस्कारों, अपने हृदय और जीवनकी जाच कर लेनी चाहिये और उसमें से दूढ़ निकालना चाहिये कि जिसके बल पर हम जीवनमें कुछ उदात्त, भव्य और पवित्र प्राप्त कर सकें; सकटमें, दुःखमें, कठिनाईमें व भयमें जिसके बल और श्रद्धा पर हम धैर्य रख सकें और अपने शीलकी रक्षा कर सकें, जिससे अगतिकी स्थितिमें गति, पञ्चानाममें सान्त्वना, पतनावस्थामें उत्थान, मूर्छावस्थामें भान, अज्ञानावस्थामें ज्ञान, असहाय स्थितिमें सहायता, मोहमें विवेक और सयम, कुछ भी सूझता न हो ऐसी परेशानीकी हालतमें प्रकाश और मार्ग मिल सका, जिससे पुरुषार्थमें बल और उत्साह तथा कर्ममें शुद्धता और व्यापकता प्राप्त हुई, वह कल्पना कौनसी है? वह भावना कौनसी है? कौनसी पवित्र श्रद्धा जीवनमें ये सब बातें सिद्ध करनेका कारण बनी है? इसे दूढ़ निकालना चाहिये। और फिर उसी कल्पनाको, भावनाको या श्रद्धाको भरसक सरल, प्रभावशाली, निरुपाधिक, स्वाधीन, महान, भव्य, व्यापक, बाह्य आडम्बर-रहित, शुद्धसे शुद्ध, मंगलमें मंगल और श्रेष्ठसे श्रेष्ठ बनाकर उसे अपने हृदयमें दृढ़ करना चाहिये। अगर मनुष्य इतनी बात सिद्ध कर सके, तो वह इसके बल पर जीवन-भर एकनिष्ठ रहकर अपना जीवन सार्थक बना सकेगा।

## निष्ठा और संकल्पकी सामर्थ्य

मनुष्यके चित्तमे इस प्रकारकी ईश्वर-भावना जाग्रत रहे, इसके लिए उसमें अपने अभ्युदय और उन्नतिकी तीव्र इच्छा होनी चाहिये, उसमे विवेक होना चाहिये। ये वस्तुएँ सज्जनोके सहवाससे सहज ही प्राप्त की जा सकती हैं। अगर हम श्रेयार्थी हो तो विवेकी और पुरुषार्थी सज्जनकी संगति और उसके चरित्रका हम पर शुभ परिणाम हुए बिना नहीं रहता। इन सबकी मददसे हमें अपनी मानवताका ध्येय सिद्ध करना चाहिये। हमने जीवनके ध्येयके बारेमे जैसी कल्पना या निश्चय किया होगा, वैसी ही हमारी ईश्वर-विषयक कल्पना होगी। इसलिए प्रथम हमें ध्येयकी शुद्ध और स्पष्ट कल्पना होनी चाहिये। उस बारेमे हमें यह निश्चित समझ लेना चाहिये कि जो कुछ भी भव्य प्रतीत हो वह सब आदरणीय या अनुकरणीय नहीं है, जो आकर्षक लगे वह ध्येय नहीं है, केवल आनन्दप्रद या सुखकर लगे, केवल शान्ति और प्रसन्नता देनेवाला हो, वह भी हमारा ध्येय नहीं है, जो दिव्य लगे, रम्य लगे, वह भी हमारा ध्येय नहीं है। परन्तु जो मानवताके अनुरूप हो, सद्गुणोका पोषक, सयमका सहायक, धर्म और कर्तव्यका प्रेरक हो, जिसे प्राप्त करनेके लिए प्रामाणिक मानव-व्यवहार और परिश्रम आदिका त्याग न करना पड़े, जिसकी प्राप्तिकी इच्छा सब करे और जिसकी प्राप्ति सबको हो जाने पर मानव-व्यवहार अधिक सरल, पवित्र और व्यवस्थित हो जाय, उसे सिद्ध करना हमारा ध्येय है। वह ध्येय सिद्ध करना कठिन हो सकता है, परन्तु उसमे भ्रम नहीं हो सकता। उसके मार्गमे कठिनाइयाँ हो सकती हैं, परन्तु दम्भ नहीं हो सकता। उसमे हमेशा आनन्द न हो तो भी कृतार्थता अवश्य होगी। उसे सिद्ध करना कठिन है, अतः उसकी कठिनताकी तीव्रता कम अनुभव हो, हमें भ्रममे न पड़ना पड़े और हम दम्भमे न फसे, इसके लिए यह जरूरी है कि किसी अत्यन्त पवित्र और महान शक्ति पर हमारी श्रद्धा और निष्ठा हो। उस निष्ठामे ही तमाम अनिष्टों और सकटाँसों, सारे पापों और बाधाओंसे बाहर निकलकर हमें अपने ध्येय तक पहुँचानेकी शक्ति निहित है। ध्येय-सम्बन्धी हमारे दृढ़ संकल्पमे हमारी निष्ठा



जाग्रत रहती है। विद्वमे सर्वत्र व्याप्त महान शक्तिको अपने लिए उपयोगी बना लेनेका सूत्र और सामर्थ्य हमारे दृढ सकल्पमे ही है।

## ३

## ध्येय-निर्णय

जीवनका ध्येय क्या हो, यह मानव-जीवनका सबसे बड़ा प्रश्न है। मनुष्यके आचरणका और उसके जीवनकी छोटी-बड़ी बातोंका झुकाव तथा उसका पुरुषार्थ और उसके सामाजिक सम्बन्ध — इन सबका आधार उसके जीवनके ध्येय पर होता है। इसलिए ध्येय निश्चित करनेमें भूल या दोष न रहना चाहिये।

ज्यों ज्यो समय बीतता है, ज्यो ज्यों दुनियाके वारेमे हमारा अनुभव बढ़ता जाता है, त्यों त्यों अनेक विषयोकी हमारी कल्पनाओं और विचारोमे परिवर्तन होते रहते हैं। इसी प्रकार जीवनके ध्येयके वारेमे भी उचित परिवर्तन होनेकी जरूरत है। ये परिवर्तन ठीक समय पर न हों, तो उसके कठोर परिणाम व्यक्ति और समाज दोनोको भोगने पडते हैं। इसलिए जीवनका ध्येय निश्चित करते समय मनुष्यको देव, काल, परिस्थिति, अपनी जरूरते, अपनी भावनाएँ, अपना मन और अन्तमे अपना और मानव-जाति दोनोका श्रेष्ठ कल्याण — इन सब बातोंका जिनना व्यापक, दीर्घ और सूक्ष्म विचार किया जा सके उतना करना चाहिये।

## सुख-दुःखसे छूटनेकी कल्पना

मुक्त्तमे प्रीति और दुःखसे अप्रीतिकी भावना मानव-जातिमें आरंभने आज तक ज्योकी त्यों चली आ रही है। मनुष्यके लिए सुखकी इच्छा विलकुल स्वाभाविक है, और यह इच्छा पूरी करनेके लिए वह अनेक नकटोंका सामना करता है। अत्यन्त दुःखमय स्थितिमें भी मनुष्य किसी न किसी मुक्त्तकी आशा पर ही जीता है। वर्तमान या भविष्यके किसी भी मुक्त्तके साथ चित्तका सम्बन्ध जुडा हुआ न हो,

तो मानव-जीवनका टिकना ही सम्भव नहीं है। भविष्यके सुखके साथ चित्तका जो सम्बन्ध होता है वही आशा है। मानव-मनका कही न कही, कभी न कभी सुखके साथ सम्बन्ध होना ही चाहिये। मनका यह धर्म है। इसी धर्ममे से स्वर्गकी, सुखमय परलोककी और पुनर्जन्मकी कल्पना निर्माण हुई है, और अन्याय, दुष्टता और दुराचरण करनेवालेको कभी न कभी सजा जरूर मिलनी चाहिये, इस न्यायवृत्तिमे से नरककी कल्पना निकली है। जैसे दुःखनाश, सुख-प्राप्ति आदि वाते हमारी इच्छानुसार इस जन्ममे नहीं होती, उसी प्रकार सब जगह यह नहीं दिखाई देता कि सत्कर्मके अच्छे और दुष्कर्मके बुरे फल जगत्मे मिलते रहते हैं। इसलिए इन सब बातोंके वारेमे मनुष्यने स्वर्ग, पुण्यलोक, नरक और पुनर्जन्म आदि कल्पनाओंके द्वारा अपने मनसे व्यवस्था और न्याय निश्चित कर दिये हैं। यह व्यवस्था करनेके बाद भी मनुष्यके ध्यानमे आया कि जीवमात्रके साथ सुख-दुःख लगे ही हुए हैं। कितनी ही उत्तम परिस्थितिमे जन्म हुआ हो तो भी संपूर्ण दुःखनाश और संपूर्ण सुखप्राप्तिकी स्थिति मनुष्यको प्राप्त नहीं हो सकती। तब मनुष्यके समझदार मनने यह बात स्वीकार की कि दुःख न चाहना हो तो सुखको भी छोड़ना होगा। एक नहीं चाहिये तो दूसरी प्रिय वस्तुका भी त्याग करना होगा। जन्मके साथ ही सुख और दुःख दोनो मनुष्यके पीछे लगे हुए हैं, इसलिए दुःखसे छूटनेके लिए सुख छोड़नेको तैयार हुए सिवा दूसरा कोई उपाय नहीं है। इन दोनोको टालना हो तो जन्मको टाले बिना दूसरा कोई मार्ग नहीं है। इसके लिए जन्म न पाना अर्थात् मोक्ष प्राप्त करना चाहिये, यह बात मनुष्यके सुज्ञ मनने स्वीकार की और इस तरह मोक्ष ही जीवनका ध्येय बना। मनुष्यका ध्येय यही है और वह योग्य है, यह सिद्ध करनेके प्रयत्नमे अलग-अलग शास्त्र निर्माण हुए, उसीसे प्रवृत्ति-निवृत्तिके बाद पैदा हुए, कर्मवाद भी उसीसे निर्माण हुआ और तत्त्वज्ञानका भी वहीसे आरम्भ हुआ। उस ध्येयको प्राप्त करनेके साधनोंके विचारमे कर्मक्षय, मन्यास आदि वाते एकके बाद एक निर्माण हुई और इस प्रकार वह ध्येय सशास्त्र बना। इसी परसे तथा

सन्यासी, त्यागी और ज्ञानी लोगोके सद्ब्यवहार व उनके सयमगील और वान्त जीवनके कारण मोक्ष और उसके साधनोके वारेमे साधारण जनतामे श्रद्धा फैली और परम्परासे दृढ़ हुई।

### गृहस्थाश्रम और कर्ममार्गकी उपेक्षा

जिस समय समाजके सदाचारी व्यक्तियोने मोक्षकी कल्पना या ध्येय स्वीकार किया, उस समय व्यक्ति और समाजका उससे कुछ न कुछ कल्याण हुआ होगा इसमे गका नही। परन्तु इस विषय पर विचार करनेसे यह अनुमान होता है कि जबसे इस कल्पनाके कारण आगे चलकर गृहस्थाश्रम और उसके कर्तव्योके प्रति अनादर पैदा होने लगा और कर्ममार्गके वारेमे समाजमे शिथिलता आई, तबसे हमारी अवनति आरभ हुई होगी। मोक्षकी कल्पना बहुजनसमाजके मनमे दृढ़ हो जानेके बाद और व्यक्ति तथा समाज पर उसके अनिष्ट परिणाम आरभ होनेके बाद ध्येयके वारेमे विचारवान लोगोको ज्यादा विचार करना चाहिये था। लेकिन उस समय ऐसा नही हुआ। इसलिए गृहस्थाश्रमके वारेमे उत्पन्न हुआ अनादर जैसेका तैसा कायम रहा। लोगोको इस अनिष्टसे बचानेके लिए किसी महात्माने समाज पर निष्काम कर्मयोगका सिद्धान्त और विचारसरणी ठसानेकी कोशिश की। परन्तु इसका भी अन्तिम ध्येय मोक्ष ही होनेसे गृहस्थाश्रम और कर्ममार्गके विषयमें पैदा हुई उदासीनता कम न हुई और उसका नष्ट हुआ महत्त्व फिर नही लौटा। आज हमारा रहन-सहन और व्यवहार आदि सन्यास-परायण न होने पर भी गृहस्थाश्रमके वारेमे हमारे मनमे सच्चा आदर और नद्भाव नही है। गृहस्थाश्रममें रहते हुए भी हम नयकी यह दृढ़ मान्यता होती है कि वह दोषमय और पापमय है और ऐसा ही रहेगा। गृहस्थाश्रमके मुखकी आसक्ति हमने छूटी नही है। उनके वारेमे हमारा कोई भी रम कम नही हुआ है। अपनी उन आसक्तिसे हम अपनेमें और समाजमे कितने ही दोष और दुःख बटाने हैं। फिर भी हमारी इन समझके कारण कि संसार दोषरूप और दुःखद ही रहेगा, उनके वारेमे कोई दुःख न माननेकी वृत्ति हममे दृढ़ हो गई है। गृहस्थ-जीवन ऐसा ही रहनेवाला है, यह हम

मानते आये हैं। इसलिए हमें उसके विषयमें सोचनेकी बात कभी नहीं सूझती। इतनी भारी जडता हममें आ गई है। गृहस्थ-जीवनमें पवित्रता, प्रामाणिकता, सत्य, उदारता, सयम और निस्पृहतासे रहनेकी कल्पना ही समाजमें नष्ट हो गई है। व्यक्तिगत स्वार्थ-साधन ही ससारका ध्येय बन गया है। किसी दुःख, आघात या अपयशके परिणाम-स्वरूप ससारसे वैराग्य या घृणा हो जाय, तो सन्यास लेकर मोक्षके पीछे लग जाना चाहिये, ऐसी समझ और मनोवृत्ति आम तौर पर जन-समाजमें होनेसे हम नैतिक और भौतिक दृष्टिसे बहुत ही हीन दशाको पहुँच गये हैं। भक्तिमार्गी सतोंने समाजमें भक्तिका प्रचार करके लोक-मानसको शुद्ध करनेका प्रयत्न किया, परन्तु मोक्षकी तरह ईश्वरके साथ तद्रूप होनेका उनका ध्येय भी निवृत्ति-परायण ही था, इसलिए उसके कारण भी गृहस्थाश्रमका गया हुआ पावित्र्य और पुरुषार्थका बल वापस नहीं आ सका।

### सामाजिक वृत्तियोंका अभाव

मोक्ष जैसे वैयक्तिक ध्येयके कारण सामूहिक लाभ और कल्याणके लिए जिन सामूहिक विचारों, वृत्तियों और सद्गुणोंकी जरूरत है, वे हममें अभी तक नहीं आ पाये हैं। हरएक मनुष्य अपने-अपने कर्मके अनुसार सुख-दुःख भोगता है, हम किसीको सुखी या दुःखी नहीं कर सकते, किसीको सुखी या दुःखी हम कर सकते हैं इस मान्यतामें भ्रांति है — इस प्रकारकी शिक्षा हमें कितने ही समयसे मिलती रही है। यह शिक्षा व्यक्तिगत श्रेयकी दृष्टिसे कितनी ही ऊँची मानकर दी गई हो, तो भी वह हमें अत्यंत स्वार्थी बनानेका कारण सिद्ध हुई है। ऐसा लगता है कि आजकी बुराइयोंके बहुतसे बीज इसी शिक्षामें होने चाहिये। धन, विद्वत्ता, वैभव या अन्य किसी भी विशेष प्राप्तिसे स्वयं सुखी होना और इसी तरह मोक्ष प्राप्त करके अपना कल्याण साधना — इन सबमें किसी भी तरह सामूहिक कल्याणका प्रयत्न, विचार या उद्देश्य दिखाई नहीं देता। इससे मालूम होता है कि व्यक्तिगत लाभकी इस शिक्षाके कारण ही हममें सामाजिक या सामूहिक वृत्तिका अभाव है। हमारे आचार-विचारमें व्यापकता नहीं है और सभी जगह

सकुचितता दिखाई देती है। इसके अन्य अनेक कारण हो सकते हैं, फिर भी इतना निश्चित मालूम होता है कि यह शिक्षा भी इसका एक महत्त्वपूर्ण कारण है।

इसका हमारी आजकी व्यक्तिगत, कौटुम्बिक, सामाजिक और राष्ट्रीय स्थिति पर अनिष्ट परिणाम हुआ दिखाई देता है, या यो कहे कि इन सबका परिणाम ही हमारी आजकी स्थिति है। यह अत्यन्त दुःखकी बात है कि हमारी ध्येय-सम्बन्धी कल्पनामे समयानुसार जो परिवर्तन होना चाहिये था वह नहीं हुआ। मोक्षका ध्येय जिस समय माना गया था उस समय विचारशील मनको वही योग्य लगा होगा। उस समयकी वैयक्तिक और सामाजिक स्थिति, धार्मिक और आध्यात्मिक कल्पना आदि सबके कारण उसी प्रकारके ध्येयकी कल्पना सूझना स्वाभाविक रहा होगा। परन्तु कालान्तरमे इन सब बातोंमें परिवर्तन होने पर भी अगर हम उसी कल्पना और उसी ध्येयको पकड़े रखे और उसके दुष्परिणाम भोगते रहे, तो यही कहना होगा कि आजकी स्थितिसे हमारा उद्धार होनेकी कोई आशा नहीं है।

### सामूहिक हित ही एकमात्र ध्येय

इसलिए अगर हमें सचमुच ऐसा लगता हो कि यह स्थिति अवनत और गौचनीय है, तो उसे बदलनेका हमें निश्चयपूर्वक प्रयत्न करना चाहिये। इसके लिए हमें कोई उदात्त और योग्य ध्येय स्वीकार करना चाहिये। इसके सिवा कोई चारा नहीं है। हम मनुष्य हैं, और यदि मनुष्यकी तरह हमें जीना है, तो यह बात पहले हमारे हृदयमें पूरी तरह जम जानी चाहिये कि मानव-सद्गुणोंसे युक्त हुए विना हम ऐसा कभी नहीं कर सकेंगे। मनुष्य अकेला रहनेवाला प्राणी नहीं है, परन्तु समूहमें और एक-दूसरेके साहचर्यमें रहनेवाला है। इसलिए व्यक्तिगत कल्याण या हितकी कल्पनाको ही हमें दोषास्पद मानना चाहिये। हमें निश्चयपूर्वक समझ लेना चाहिये कि अकेले व्यक्तिका हित वास्तवमें हित ही नहीं है, बल्कि एक व्यक्तिकी स्वार्थपूर्ण क्षुद्र या महान अभिलाषा ही है, और उससे आज नहीं तो कल सामूहिक

दृष्टिसे हानि हुए बिना नहीं रहेगी। किसी एक व्यक्तिको प्राप्त हुए धन, विद्या और सत्ताका उपयोग सबके हितमें किया जाय, तभी उसका सदुपयोग या धर्म्य उपयोग हुआ ऐसा समझना चाहिये। सब तरहसे और सब दृष्टियोंसे सामाजिक बने बिना हममें मानवता नहीं आयेगी। जिससे मानव-मात्रका कल्याण होता हो वही हमारा धर्म है। मानव-मात्रमें हम भी आ ही जाते हैं। हममें यह श्रद्धा होनी चाहिये कि हमारा धर्म हमारा अहित न करेगा, बल्कि सबके साथ हमारा भी हित ही करेगा। मानव-सद्गुणों पर ही मनुष्यका—हम सबका—जीवन चल रहा है। जहाँ जहाँ हमें सद्गुणोंकी कमी दिखाई देती है वही दुःखका प्रसंग आता है, फिर भले वह सद्गुणोंकी कमी हमारी अपनी हो या दूसरोंकी हो। उस कमीसे हम या दूसरे अवग्य दुःखी होंगे। इसलिए यदि हम सब सुखी होना चाहते हैं, तो हम सबको अवश्य सद्गुणों बनना चाहिये। यह बात हमें दृढतासे माननी चाहिये और उस दिशामें हमारा सतत प्रयत्न होना चाहिये। हम समाजकी एक इकाई हैं और हम सबको मिलाकर ही समाज बना है। हम सबके अच्छे-बुरे व्यवहारों, इच्छाओं और भावनाओंका परिणाम हम सब पर होता ही रहता है। इस ससारमें यह नियम नहीं है कि हर व्यक्तिके हर कर्मका अच्छा-बुरा नतीजा केवल उसे ही भोगना पड़े। हम ऐक्यके सामाजिक सम्बन्ध और न्यायसे इस तरह बंधे हुए हैं कि हम सबके कर्मोंका फल हम सबको भुगतना पड़ता है। अस्वच्छता और अव्यवस्थितता दोष हैं और उनके परिणाम रोगके रूपमें या दूसरी तरह सब मनुष्योंको भुगतने पड़ते हैं। मनुष्य समाज बनाकर एकत्र रहता है। ऐसी हालतमें हम अकेले स्वच्छ रहे या हम अकेले अपने घरको साफ रखें, तो जिनमें हम बीमारियोंसे बच नहीं सकेंगे। हम, हमारा घर और नाथ ही दूसरे लोग और हमारा गाव सब साफ न हों, तो जिनमें पैदा होनेवाले रोगरूपी अनर्यमें हम बच नहीं सकते। गावमें मलान्तरों फैल जाने पर उसके दुष्परिणाम सभीको भोगने पड़ते हैं। जैसा यह प्रकृतिका नियम है वैसा ही नियम मनुष्यके दूनरे व्यवहारका भी

हैं। मनुष्यको विचार करके एक-दूसरेके साथके मानव-सम्बन्धो, कर्मों और उनके परिणामोके नियम खोजने चाहिये; कार्य-कारण-भावकी जाच करनी चाहिये। ऐसा करने पर उसे यह विश्वास हो जायगा कि हम सब एक-दूसरेके कर्मोंसे बंधे हुए हैं। आज भी समाजमें जो बड़े बड़े झगड़े होते हैं, उन्हें पैदा करनेवाले कौन हैं? और उनके अतिशय दुःखद परिणाम किन्हें भोगने पडते हैं? युद्ध कौन निर्माण करते हैं और उनमें प्राणों तकका सर्वनाश किनका होता है? इन सब बातोंका विचार करने पर मालूम होता है कि कर्मका परिणाम केवल कर्म करनेवालेको ही नहीं भोगना पडता, परन्तु एकके कर्मोंका परिणाम दूसरेको, अनेकोको अथवा सबके कर्मोंका परिणाम सबको भुगतना पडता है। दुनियामें यही व्यवस्था या न्याय प्रचलित है। परन्तु जीवनका व्यक्तिगत ध्येय एक वार हमने श्रद्धापूर्वक मान लिया है, इसलिए उसे छोड़कर हम नई दृष्टिसे विचार करनेको तैयार नहीं होते। दुनियामें जो न्याय प्रत्यक्ष चल रहा है उस पर ध्यान न देकर पूर्वजन्म और पुनर्जन्मकी कल्पनासे कर्मवादका आश्रय लेकर अपनी पूर्वश्रद्धा कायम रखनेका प्रयत्न हम करते आये हैं। परन्तु व्यक्तिगत ध्येयकी कल्पनासे आज तक हमारा जो अहित हुआ है और उस कल्पनाके कारण बने हुए हमारे एकागी स्वभावके फलस्वरूप आज भी हमारा और हमारे समाजका जो अहित हो रहा है, उसे ध्यानमें रखकर हमें समाज, राष्ट्र, मानव-जाति आदि सबके हितकी दृष्टिसे अपने ध्येयका विचार करनेकी जरूरत है।

### सद्गुण-सम्पन्नतामें आत्मत्वका विकास

किसी भी प्रचलित धर्मकी योग्यता इस बातसे निश्चित करनी चाहिये कि उसमें सद्गुणोंको कितना महत्त्व दिया गया है। सद्गुणोंके बिना धर्म नहीं है। सद्गुणोंके बिना मानवता नहीं है। धर्मकी योग्यता परमेश्वरकी शरणमें जानेकी उसमें बतलाई गई पद्धति परसे, ईश्वरकी आराधना करनेके कर्मकांड परसे, उसमें की गई पाप-पुण्यकी नूढम समीक्षा परसे, मरणोत्तर मिलनेवाली गति-सम्बन्धी कल्पना परसे या उसकी लोकसत्त्या परसे नहीं ठहराई जानी चाहिये, परन्तु इस

वात परसे ठहराई जानी चाहिये कि उसमे सद्गुणोका, सयमका और मानवताका कितना महत्त्व सिखाया गया है। मनुष्यको जीवन-भर प्रयत्न और कष्ट सहन करके अपना 'आत्मत्व' विकसित करना है और यही मनुष्य-जन्मकी परम सिद्धि है। धारण किये हुए शरीरमे ही सारा 'आत्मत्व' है, यह मानकर उसकी हर तरहसे रक्षा करनेका प्राणिमात्रका स्वभाव होता है; परन्तु सब जगह आत्मभाव और सम-भाव देखना, अनुभव करना और उसके अनुसार आचरण करना सिर्फ मनुष्यको ही कभी न कभी सिद्ध हो सकता है। जिस आचरणसे यह सिद्धि प्राप्त हो सकती है, उसीको मानव-धर्म कहा जा सकता है। मानव-धर्मका आधार समताके आचरण पर है। जितनी मात्रामे यह समता हमारे आचरणमे आयेगी, उतनी ही मात्रामे हममे मानवता प्रकट होगी और उतनी ही मात्रामे हमारा 'आत्मभाव' व्यापक वनेगा। हमारी धर्मबुद्धिके परिणाम-स्वरूप हमारा 'आत्मत्व' कमसे कम मानव-जाति और हमारे सहवासी प्राणियो तक तो व्यापक होना ही चाहिये। इस आत्मत्वको विशाल बनानेके लिए और अपनेमें समभावका विकास करनेके लिए हमे सद्गुणोका अनुशीलन करना चाहिये। सद्गुणोके विना समभाव नही आयेगा और टिकेगा भी नही। दया, मैत्री, वधुता, वात्सल्य, सत्य, प्रामाणिकता, उदारता, क्षमा, परोपकार आदि सद्गुणोसे समभाव पैदा होता है और बढ़ता है। सद्गुण सद्गुणोके सहारे ही बढ सकते है या टिक सकते है। इस-लिए मनुष्यको अनेक गुणोका आसरा लेना पड़ता है। सब गुणोकी उपासनाके विना मानवता आ नही सकती। दया, मैत्री आदि गुण सयम, त्याग, वैराग्य, निर्भयता और निस्पृहता आदि सद्गुणोके विना टिक नही सकेगे। प्रेमभावके विना सद्गुणोमे माधुर्य नही आयेगा। इसलिए तमाम सद्गुणोको हमे अपने हृदयमे आश्रय देकर उनका विकास करना चाहिये।

मानवताका प्रारम्भ विवेक और चित्तशुद्धिके प्रयत्नसे होता है और अन्त सद्गुणोकी परिसीमामे होता है। चित्तशुद्धिके लिए नयमकी आवश्यकता है और सद्गुणोकी परिसीमाके लिए पुरुषार्थकी आवश्यकता



है। मानव-सद्गुणोमे किस गुणकी कव, कहां और कितनी जरूरत है, इसका निर्णय करनेवाले विवेककी आवश्यकता जीवनमे शुरूसे आखिर तक हमेशा रहती ही है।

विवेक, समय, चित्तशुद्धि और पुरुषार्थ इन मुख्य साधनों द्वारा हमारा और समाजका कल्याण साधकर मानवताकी परम सिद्धि प्राप्त करना ही मानव-जीवनका ध्येय है।

---

## गांधीजीकी कुछ विशिष्ट पुस्तकें

अहिंसक समाजवादकी ओर	१.००
अहिंसाका पहला प्रयोग	१५०
आर्थिक और औद्योगिक जीवन - १	४००
कुदरती उपचार	०८०
खादी - क्यों और कैसे ?	२००
ग्राम-स्वराज्य	३००
बापूकी कलमसे	२५०
बापूके पत्र - २ सरदार वल्लभभाईके नाम	३.००
बापूके पत्र - ५ : कुमारी प्रेमावहन कटकके नाम	४.००
बुनियादी शिक्षा	१५०
मंगल-प्रभात	०३७
मेरा धर्म	२००
मेरे सपनोंका भारत	२५०
सयम और सतति-नियमन	३००
सत्यके प्रयोग अथवा आत्मकथा	२००
सर्वोदय	२००
सहकारी आंदोलन	०७५
स्त्रिया और उनकी समस्यायें	१.००

नवजीवन ट्रस्ट, अहमदाबाद-१४